LA BRECHA

Revista Anarquista de Historia y Ciencias Sociales
Año 3 - Nº4 - 1º Semestre del 2017 - región chilena - $ 5.000.-



MEMORIA REBELADA

- Dossier: Anarquismo, Genéro y Sexualidad.

REFLEXIONES LIBRES

- La Desescolarización Insuficiente

DOCUMENTOS

- El Movimiento Libertario 7 de Julio frente a la conmemoracion del 1ro de Mayo, 1964 y 1966.

RESEÑAS

Y más...

N°4 —Año III

La Brecha

Revista Anarquista de Historia y Ciencias Sociales



Revista Anarquista de Historia y Ciencias Sociales La Brecha

1° semestre del 2017, región chilena

Diagramación:
Ediciones Crimental (ediciones.crimental@riseup.net)
Grupo Coordinador La Brecha

Ilustraciones:
Andrea Acevedo Martínez, artista visual e ilustradora
Agradecemos su talento y colaboración

Portada:
Imagén: Casandra Luan, "Peluquería del Pueblo",
en *Un siglo de Mujeres en Chile: hitos ilustrados xilográficamente entre 1880-1980*
Confección: Ediciones Crimental

Contacto:
https://revistalabrecha.wordpress.com

Puedes enviar tus colaboraciones a:
revistalabrecha@riseup.net

Agradecemos a quienes colaboraron con sus escritos e investigaciones

Declaración

Se me agolpa la pena en la lágrima
El dolor de la barbarie humana me desarma
Llámame soñadora por amar la vida
Llámame loca por amar la libertad
Duele la existencia
y me quiebro cual rama seca que pide a gritos volver a la tierra,
a pesar de ello, supeditada a esta tierra que me vio nacer,
sostengo en mi mano la palabra firme
clamo justicia e igualdad.

Que el fuego se lo lleve todo,
Porque hoy muerdo el polvo de pena y rabia
La frialdad del hombre cala hondo en mis huesos
Porque en la cobardía del plomo en cualquiera de sus formas
Ha manchado de sangre nuestros caminos

Grito desde mis letras
La memoria llora nuestra historia
Llámennos “inadaptados”!
Llámenlo ”utopía”
Declaramos que no nos adaptaremos a la injusticia,
Porque en nuestros ojos bien abiertos
el amor es quien gobierna.

Se me agolpa la pena en la lágrima
La injusticia a manos del opresor,
El imperio de la mentira,
El ladrón de esperanza,
El ladrón de nuestros sueños,
El ladrón de la vida.

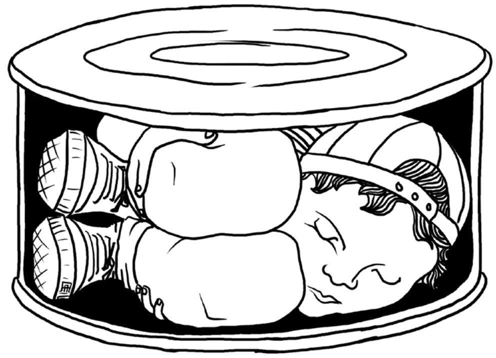
Usurpen nuestros ojos,
Maldigan nuestro silencio,
Pero hay algo que no podrán robar,
ni matar
ni violentar
ni callar jamás
Somos la construcción en la precariedad del tiempo
Somos evolución en la decadencia...

Declaramos que no nos adaptaremos a la injusticia,
Porque en nuestros ojos bien abiertos
el amor es quien gobierna.

Tamara Rodríguez

ÍNDICE











Editorial

...



La sociedad moribunda

"Ahora las revoluciones debían ser, también y sobre todo, revoluciones que abordaran y abarcaran todos los vericuetos, intersticios y anfractuosidades de la vida en sociedad; debían ser, en suma, además de su horizonte de supresión radical y a escala global de la dominación política y la explotación económica, revoluciones de la vida cotidiana".

Daniel Barret, *Los sediciosos despertares de la Anarquía*, 2007

A fines del siglo XIX, el anarquista Jean Grave proclamó la decadencia de la sociedad capitalista y del autoritarismo estatal. Parecía que se avecinaban tiempos de cambios profundos, del derrumbe de ejes estructurales de la sociedad conocida. Y en ese afán, fueron atacados dogmas y tradiciones que obstaculizaban alcanzar una libertad e igualdad más plenas para todxs. Dentro de este proceso, lxs anarquistas buscaron radicalizar ostensivamente el alcance de las críticas y, considerando su aversión por la política partidista e institucional, se abocaron a señalar la presencia conflictiva de trabas autoritarias en todo ámbito de la sociedad, incluyendo el espacio privado. A raíz de esto, levantaron movimientos e impugnaciones contra la moral católica dominante, apelando por formas de relacionarse más igualitarias, que respondieran sólo al imperativo de la afinidad y la espontaneidad. Ninguna ley ni contrato podría regular lo que compete al deseo y al cariño, al trato directo con unx otrx. Pero lo relativo al género y la sexualidad parece haber encontrado mayores resistencias a abandonar sus viejos basamentos opresivos. Incluso entre lxs mismxs anarquistas.

Al día de hoy, la politización de los cuerpos en la escena pública ha interpelado a una sociedad que se ha visto desnuda de argumentos y herramientas para afrontar conflictos enunciados hace décadas. Aunque se buscó marginar insistentemente lo relativo al género y la sexualidad como espacios de tensiones sociales, su abordaje es hoy imperioso, especialmente para quienes aspiran a atacar la autoridad en todas sus formas. Al respecto, los planteamientos provenientes desde el feminismo radical o el movimiento LGBT, han sido particularmente prolíficos en impugnar los valores que se han normalizado en la sociedad. Esto ha puesto en entredicho los límites y los alcances de los discursos y prácticas de la sociedad en su conjunto, incluyendo a grupos de izquierda y anarquistas, que no han escapado a la reproducción de formas patriarcales de violencia. El recurso argumental que apela a tener en consideración el contexto histórico para comprender hábitos e ideas conservadoras presentes en distintos grupos políticos se nos presenta insuficiente, formando parte de un entramado que durante años ha justificado y acallado el abuso en relación al género y la sexualidad.

La reproducción del pensamiento conservador se ha manifestado de múltiples formas, como en el llamado "Bus de la libertad", que ataca la transexualidad y la libertad en la orientación sexual, imponiendo un binomio totalizante "hombre-mujer" derivado de lecturas bíblicas; o en la discusión sobre el aborto, cuyos márgenes de debate fueron limitados a "tres causales" específicas, manteniendo aún cuotas de sujeción y decisión sobre cuerpos ajenos; y en general, una serie de prácticas machistas y transfóbicas que cimentan la proliferación patriarcal. Este último punto ha sido especialmente invisibilizado por personas de todo el espectro ideológico. Pero han sido en particular las agrupaciones de izquierda y anarquistas, quienes han debido afrontar con mayor amargura las contradicciones e inconsecuencias provenientes de su actuar cotidiano y privado. Las distintas denuncias por abusos sexuales, de violencia en la relación, y de la utilización de cargos de poder para amparar prácticas de opresión patriarcal, no han sido afrontadas con la atención que merece, incluso, en muchas ocasiones, se ha promovido un silencio bastante parecido a la conformidad y la conveniencia. En este sentido, la incapacidad para debatir y conversar abiertamente sobre estas situaciones, otorga un amplio espacio para el amparo de las acciones de abuso, generando un vacío discursivo donde las condenas son pasajeras, impidiendo el surgimiento de formas de prevenir y atacar estas tóxicas prácticas.

Es este el momento para hacerse cargo de las deficiencias presentes en los movimientos que combaten a la autoridad estatal, capitalista y patriarcal. Y esto implica hacernos responsables de nuestra propia historia, sin dejar de impugnar en todo momento nuestro cotidiano actuar. Es necesario informarnos sobre las demandas que durante años han sido parte del ámbito de la sexualidad, el género, y la afectividad, pues no es deber de nadie más que de unx mismx aprender el modo de atacar los enclaves autoritarios presentes en estos espacios. Y debido a esto, no podemos establecer, tras la caída de las estructuras conservadoras, un nuevo modelo rector de estos aspectos de la vida. Debemos luchar contra la normalización de las prácticas, contra los decretos que buscan regular la forma en que nos relacionamos unxs con otrxs. Así, junto a Malatesta diremos que lo que "queremos es la libertad; queremos que los hombres y las mujeres puedan amarse y unirse libremente sin otro motivo que el amor, sin ninguna violencia legal, económica o física".

De esta forma, el siguiente número de *La Brecha* busca colaborar en este esfuerzo por cuestionar nuestras relaciones y actuar cotidiano, presentando un dossier que contiene una serie de interesantes y novedosas investigaciones que apuntan a desentrañar el modo en que lxs anarquistas afrontaron los conflictos vinculados al género, la sexualidad, y los afectos. En estos trabajos es posible observar las tensiones derivadas de la politización de lo privado, por medios de propuestas que buscaban dirimir estos problemas del modo más libertario posible. Obviamente, esta intención no estuvo exenta de incongruencias y reminiscencias trandicionalistas que, sin embargo, quisieron extender la lucha contra la opresión en todos los aspectos de la vida. Por su parte, la sección "Reflexiones Libres" incorpora textos sobre el territorio y la pedagogía que problematizan su entendimiento actual, cuestionando a la ciudad y a la escuela como lugares donde la mente y los cuerpos son coaccionados y oprimidos. Se incluye además en este número, un documento inédito sobre el Movimiento Libertario 7 de Julio, cuya actuación en Chile durante 1960 se nos presenta aún desconocida dentro de la trayectoria del anarquismo local. El resto de los apartados, aspira igualmente a difundir una multiforme cultura anarquista, por medio de la revisión y crítica a importantes publicaciones que se encuentran circulando en diversas regiones del planeta, buscando encontrar un diálogo fraterno con sus lectores.

Finalmente, quisiéramos informar sobre el aumento de precio que, a nuestro presar, ha padecido *La Brecha* en estos últimos números, y principalmente en esta entrega. Como lo hemos señalado anteriormente, nuestra intención principal es que este esfuerzo impreso pueda ser accesible a todxs quienes quieran conocer su contenido, debido a

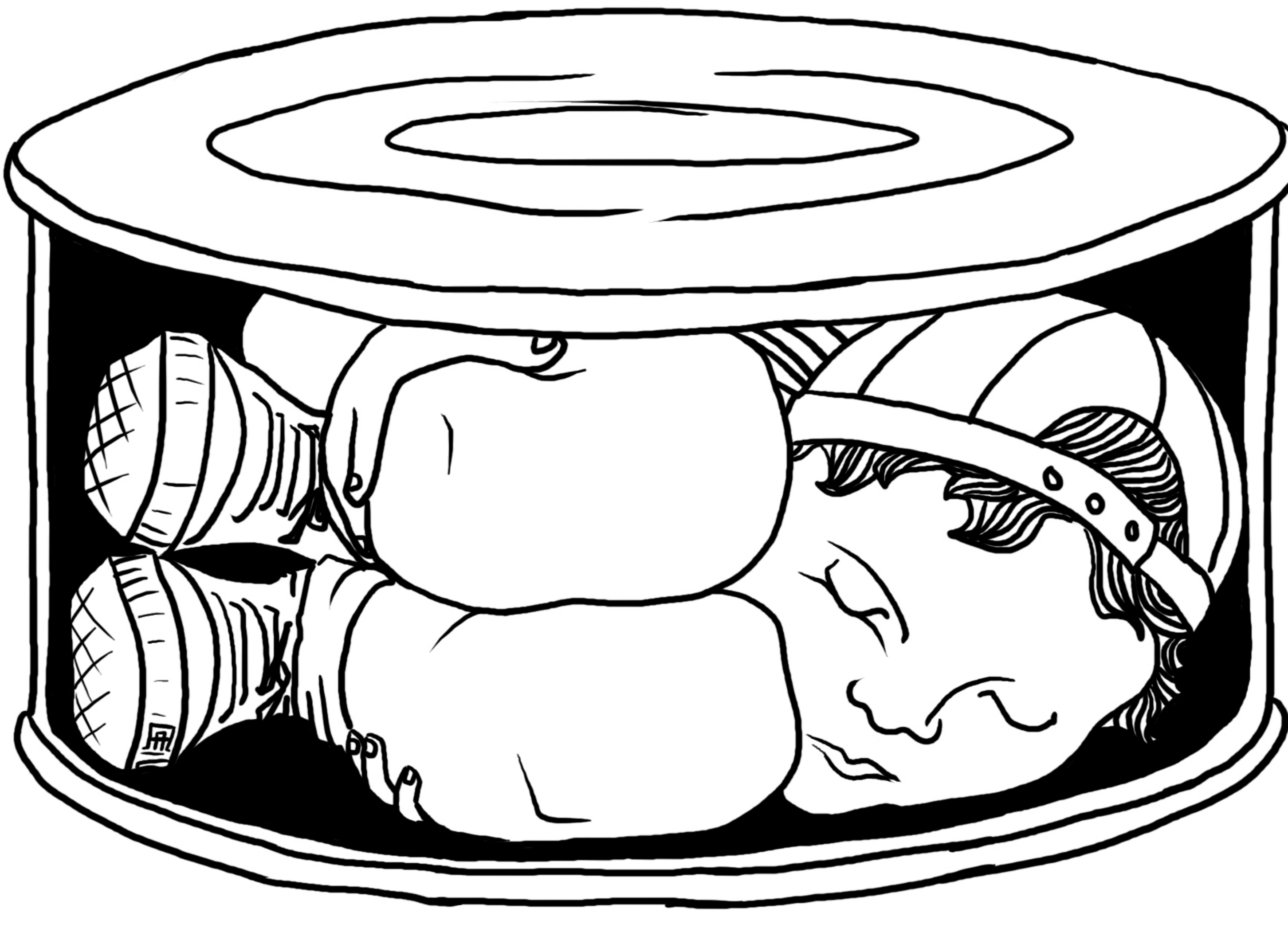
esto es que su distribución se realiza paralelamente en formato digital, pudiéndose descargar gratuitamente. Sin embargo, como consecuencia de su actual costo de producción, que ha aumentado junto a las páginas que contiene cada número (las que se han duplicado desde la primera publicación hasta este último ejemplar), su valor ha quedado fijado en 5 mil pesos, con el objetivo de mantener su salida en formato impreso. Esperamos sinceramente poder sostener una salida regular a partir de este precio, evitando nuevos encarecimientos.

Así y todo, queremos extender esta invitación a conversar con las ideas que aquí se contienen, sin temor a desavenencias ni equivocaciones, cuestionando y aprobando según corresponda a cada unx, pues creemos que en estos momentos, más que nunca, se vuelve imperioso afrontar con espíritu crítico los pilares que impiden que la sociedad capitalista, estatal y patriarcal, muera de una vez.

Grupo Coordinador La Brecha

MEMORIA REBELADA

...



DOSSIER
ANARQUISMO, GÉNERO Y SEXUALIDAD

En Chile, los estudios de género y del anarquismo son relativamente recientes a diferencia de otras líneas de investigación que han tenido un mayor desarrollo dentro de la disciplina histórica desde su profesionalización[1]. Ambos nacieron de forma paralela como consecuencia de las transformaciones epistemológicas (y reacomodos) que operaron al interior de la historiografía local a mediados de la década de los ochenta, así como de las influencias de la historiografía internacional, principalmente europea y norteamericana. Los estudios de género de Joan W. Scott, Natalie Zemon Davis, Julie Des Jardin, Bonnie Smith, entre otras historiadoras, vinieron a relevar el rol que han jugado las mujeres dentro de la sociedad occidental (que las ha invisibilizado inclusive en la actualidad), y permitieron, en consecuencia, problematizar categorías y construir nuevos modelos analíticos, que han influido en el cultivo y ampliación de la historiografía en sus lugares de origen, pero también y, por extensión, en América Latina y en otras regiones. Es más, la historia feminista que en sus inicios fue acusada de ser "demasiado blanca, demasiado clase media y demasiado heterosexual" —como señala Iggers-, dio paso desde la década de 1990 a los "estudios de género", es decir, a aquellos centrados en la relaciones de hombres y mujeres en un determinado contexto histórico-social. Ellos han ampliado el abanico de investigaciones históricas que se han centrado, entre otras temáticas, en la estratificación económica, la etnicidad, la orientación sexual, la legislación y las costumbres. Como señala el historiador Georg G. Iggers: "Para las teóricas feministas como Joan Scott, los patrones de dominación patriarcal estaban profundamente presentes en el lenguaje tradicional y en la tradición "logocéntrica" de la filosofía occidental desde la antigüedad clásica. Por ello llamaba a la deconstrucción de todos los textos históricos, políticos y filosóficos occidentales"[2]. Propuesta, sin duda, lúcida y propositivamente radical, que tuvo eco en sus sucesores/as y epígono/as. De hecho, llevó a que las/os historiadoras/es feministas estudiaran desde el punto de vista empírico los medios a través de los cuales las mujeres, y otros grupos subordinados y marginados, buscaron transformar el ***statu quo***, examinando, además, aquellos procesos cruciales de la historia a partir de una perspectiva de género: el surgimiento del capitalismo, la

1 Véase: Julio Pinto, *La historiografía chilena durante el siglo XX. Cien años de propuestas y combates*, Valparaíso, Editorial América en Movimiento, 2016 y Eduardo Godoy, "Historia e historiografía del anarquismo (1980-2015)", *Cuadernos de Historia* 44, Universidad de Chile, junio 2016, pp.101-137.

2 Georg G. Iggers, *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2012.

esclavitud y la emancipación, las luchas por derechos civiles y sociales, y los movimientos de liberación en el mundo colonizado, entre otros. Dicha revisión y reproblematización de la historia permitió que las mujeres, y en particular, la violencia a la que han sido sometidas -por los pilares del sistema de dominación capitalista-patriarcal-, poco a poco, irrumpieran en los relatos historiográficos, cuestión que no puede ser obviada en la actualidad a pesar que muchas autoridades académicas y políticas (de distintas trincheras ideológicas) niegan al día de hoy su real participación e importancia a nivel histórico, menospreciando e invisibilizando sus luchas y demandas.

En el ámbito local, los estudios sobre las mujeres, la infancia y la sexualidad, han ido adquiriendo protagonismo, a través de un paulatino proceso de crecimiento dentro de la academia a partir de la década de 1980. En el caso específico de la historia de las mujeres, como señala el historiador Igor Goicovic, la mayoría de estos estudios se sitúan, preferentemente, en el ámbito de las relaciones de género "como expresión tributaria de los estudios de historia de la mujer que, en Chile, se instalan tardíamente. En consecuencia las líneas de investigación más recurrentes refieren al análisis de la situación de las mujeres al interior del hogar y en el contexto de las relaciones de sociabilidad que despliegan en sus entornos cotidianos —urbanos o rurales-"[3]. Los estudios sobre las mujeres del "bajo pueblo" de Alejandra Brito, Leyla Flores, Consuelo Figueroa y los de Lorena Godoy, entre otras y otros, se sitúan en estas coordenadas, al igual que la investigación pionera del historiador Gabriel Salazar "La mujer de *bajo pueblo* en Chile: bosquejo histórico" de 1992[4].

A pesar de estos avances, considerables por cierto, los estudios que analizan la relación entre género y anarquismo han sido exiguos en Chile, a diferencia del caso español o argentino, por traer a colación dos ejemplos paradigmáticos. Es más, si se considera la relación entre sexualidad y anarquismo las referencias siguen siendo también exiguas, a pesar de algunos trabajos pioneros, en los que destaca, el artículo de la historiadora norteamericana Elizabeth Hutchison: ""From "La mujer esclava" to "La mujer Limón": Anarchism and politics of sexuality in early-tewentiehcentury Chile", publicado el 2001, en la ***Hispanic American Historical Review***[5], así como las investigaciones (y aportes) de Adriana Palomera y Alejandra Pinto[6], y las más contemporáneas de los historiadores Sergio Grez[7], Víctor Muñoz[8], Eduardo

3 Igor Goicovic, "La historia social en Chile. Rupturas epistémicas y temas de investigación (1980-2010)" en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Europa del sur y América Latina. Perspectivas historiográficas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2014, p. 132.

4 Gabriel Salazar: "La mujer de *bajo pueblo* en Chile: bosquejo histórico", *Proposiciones* N°21, Santiago, SUR Editores, 1992, pp. 89-107. Es necesario señalar que Salazar se vio envuelto en una polémica a propósito de que relativizó el acoso sexual perpetrado contra alumnas de la Universidad de Chile por parte de los ex académicos Leonardo León y Francisco Ramírez. Ver: [http://www.elciudadano.cl/educacion/gabriel-salazar-suma-criticas-por-relativizar-acoso-en-la-universidad-de-chile/12/27/] Su respuesta se puede consultar en: [http://www.eldesconcierto.cl/2017/01/19/la-carta-abierta-de-gabriel-salazar-donde-responde-a-criticas-tras-defensa-a-historiador-leonardo-leon/]

5 Dado el escaso acceso a dicho artículo fue publicado nuevamente. Véase Elizabeth Hutchison, "From "La mujer esclava" to "La mujer Limón": Anarchism and politics of sexuality in early-tewentieh century Chile", *Pensamiento Crítico* n°4. Revista Electrónica de Pensamiento, noviembre 2004 y de la misma autora *Labores propias de su sexo: género, políticas y trabajo en Chile urbano 1900-1930*, LOM Ediciones, Santiago, 2006.

6 Adriana Palomera y Alejandra Pinto (comp.), *Mujeres y prensa anarquista en Chile (1897-1931)*, Santiago, Ediciones Espíritu Libertario, 2006; y Adriana Palomera, "Subjetividad e identidad política y social de la mujer en la prensa anarquista de comienzos de siglo XX", en Olga Ulianova (ed.), *Redes políticas y militancias: La historia política está de vuelta*, Santiago, Editorial Ariadna-Universidad de Santiago de Chile, 2009.

7 Sergio Grez, Los *anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de "la Idea" en Chile, 1893-1915*, Santiago, LOM ediciones, 2007.

8 Víctor Muñoz, *Sin dios ni patrones. Historia, diversidad y conflictos de anarquismo en la región chilena (1890-1990)*, Valparaíso, Mar y Tierra Ediciones, 2013.



Godoy[9], Maximiliano Gárate[10] y Manuel Lagos, entre otros/as.

En el caso específico del historiador Manuel Lagos, destaca su libro *El anarquismo y la emancipación de la mujer en Chile (1890-1927)*, recientemente publicado por el Centro de Estudios Sociales Lombardozzi[11], en el cual aborda la temprana relación entre las ideas y prácticas libertarias (en esta región) con las demandas por la "igualdad de género" y el trastoque de los valores tradicionales que oprimían doblemente a las mujeres, tanto en el espacio doméstico (privado) como en el laboral (público). Investigación que es tributaria de su tesis de magíster "¡Viva la anarquía! Sociabilidad, vida y prácticas culturales anarquistas, Santiago y Valparaíso, 1890-1927" (defendida en la Universidad de Santiago de Chile el 2009) y de otras de su autoría centradas en las prácticas políticas y culturales del anarquismo criollo.

Asimismo, es preciso señalar que los estudios de los autores antes mencionados han sido también tributarios, indistintamente, de las investigaciones sobre anarquismo y anarquismo/género desarrollados en España y en Argentina, por historiadores/as que habían cultivado la *historia social*, lo cual no sólo responde a los reacomodos de la disciplina histórica en estos espacios geográficos, sino también a la importancia -cuantitativa y cualitativa- del anarquismo como corriente ideológica en estos países desde comienzos del siglo XX, inclusive aún al despuntar el siglo XXI.

Respecto de la historiografía española referida al anarquismo, podemos señalar que ésta ha relevado el rol de las mujeres en las luchas políticas, sociales y

9 Eduardo Godoy, "Lucha temperante y "amor libre". Entre lo prometeico y lo dionisiaco: El discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX", *Cuadernos de Historia* n° 34, Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, junio 2011, pp. 127-154.

10 Maximiliano Gárate, *Mujer, amor libre y sexualidad en el discurso anarquista de principios del siglo XX*, Tesina para optar al grado de Licenciado en Historia, Santiago, UNAB, 2010.

11 Manuel Lagos, *El anarquismo y la emancipación de la mujer en Chile (1890-1927)*, Santiago, Centros de Estudios Sociales Lombardozzi, 2017.

culturales, principalmente en el contexto de la guerra civil y de la oposición al franquismo[12], destacando a sus principales exponentes como Teresa Claramunt, Federica Montseny, Lola Iturbe, entre otras reconocidas propagandistas. Dos datos gráficos y ejemplificadores de lo antes señalado son los que se desprenden del análisis del balance que desarrolló el historiador francés Joël Delhom a propósito de las investigaciones sobre anarquismo español publicadas entre 1990 y 2011 (con 464 entradas)[13], sin contemplar las que se han editado en el transcurso de los años 2012-2017, aun sin cuantificar. Señala que de las 91 entradas referidas a "Cultura, educación, anarcofeminismo, sexualidad e ideología" se publicaron 15 entradas en particular sobre "anarcofeminismo y sexualidad", las cuales representan 16,4% del total; y en la categoría "Biografías, memoria, testimonios y entrevistas", con 103 entradas, 8 corresponden a biografías de mujeres anarquistas (Lola Iturbe, Federica Montseny (2), Dolores Prat, Lorenza Sarza, Teresa Claramunt (2) y Carmen Paredes), las cuales representan 18,1% de un total de 49. Y sin bien, la balanza se inclina (aun) a favor de los activistas, intelectuales y propagandistas (hombres), los datos son expresivos del protagonismo que han ido adquiriendo los estudios de género y sexualidad asociados al proyecto político-cultural del anarquismo español, así como las biografías (y trayectorias vitales) de sus principales luchadoras. Asimismo, inscritos en la díada analítica sexualidad/anarquismo autores como Richard Cleminson, Eduard Masjuan, Josep Maria Roselló y María Carmen Cubero Izquierdo, han abierto nuevas líneas de investigación relacionadas con la homosexualidad, eugenesia y neomalthusianismo, y el naturismo libertario, respectivamente, que han relevado nuevas aristas de las perspectivas y prácticas libertarias.

En el caso argentino, las investigaciones sobre anarquismo/género también han tenido un desarrollo considerable desde 1990. Los estudios pioneros de Mabel Belucci, Laura Fernández Cordero, Dora Barrancos e inclusive las obras generales como las de Juan Suriano, Iaacov Oved (y otras) en torno al anarquismo y de Mirta Zaida Lobato sobre las mujeres, se han constituido como referencias obligadas para los nuevos/as investigadores/as no sólo en Chile, sino también en el mundo hispanohablante.

Pero el interés por las temáticas vinculadas al género y la sexualidad no sólo se relaciona con los reacomodos epistemológicos de las Ciencias Sociales, sino también, con las demandas democratizadoras de las mujeres en la actualidad, vinculadas con las luchas en pos de derechos reproductivos y sexuales, así como aquellos referidos a la disidencia y diversidad (sexual), críticos en algunos casos de las categorías de género y de la díada masculino/femenino (feudatarios de la teoría *queer*).

Es más, en Chile se discutió en el parlamento (mayoritariamente masculino[14]) un proyecto de despenalización del aborto en tres causales (ni siquiera "aborto libre") que generó una enconada discusión en torno a la sexualidad especialmente de las mujeres en la que ha participado la Iglesia Católica (a través de sus representantes Opus Dei y Legionarios de Cristo), pero también aquellas iglesias provenientes del mundo protestante con figuras como las de los fanáticos religiosos y ultraconservadores: Javier Soto, Marcela Aranda y David Hormachea, cuya exposición mediática ganó protagonismo con la visita del autodenominado "Bus de la libertad" (calificado por sus opositores como el "Bus del odio y la intolerancia") de la organización (ultraconservadora) "Hazte

12 Véase, Susanna Tavera (ed.), *Dossier El anarquismo español*, Ayer 45 (2002 (1), pp.13-219.

13 Joël Delhom, "Dos décadas de publicaciones sobre el anarquismo español: 1990-2011. Inventario ordenado precedido por un breve comentario", *Germinal* 10, julio-diciembre 2012, pp. 55-96.

14 En las discusiones en torno a la despenalización del aborto en 3 causales (riesgo de vida de la madre, inviabilidad fetal y violación), el diputado Juan Antonio Coloma Jr. de la Unión Demócrata Independiente (UDI) –partido conservador católico y heredero directo de la dictadura de Pinochet- señaló que había que respetar los "derechos" de los violadores, en tanto "progenitores". Respecto del apoyo de los civiles a la dictadura de Pinochet, véase: Pablo Rubio Apiolaza, *Los civiles de Pinochet: La derecha en el régimen militar chileno, 1983-1990*, Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos (DIBAM), Colección Sociedad y Cultura, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 2013.

Oír" (Citizen Go) de España, opositora de los derechos de los/as transexuales y de la diversidad y disidencia sexual en general[15].

En consecuencia, el *dossier* que se presenta a continuación (con colaboraciones de Nadia Ledesma Prietto y Gisela Manzoni, Laura Fernández Cordero, Joël Delhom, Lucía Prieto Borrego y nuestro propio aporte), en esta nueva edición de La Brecha -más allá de las limitaciones que pueda presentar este formato en relación al anarquismo como nos advierte lúcidamente Laura Fernández Cordero en su breve exposición con la que finaliza el *dossier*-, pretende ser un aporte (desde las ideas libertarias) en las discusiones en torno a derechos reproductivos y sexuales, las luchas de género (en el espacio doméstico y laboral) y de la disidencia sexual que se desarrollan actualmente en Chile (y América Latina). Sobre todo si se considera que aun las mujeres son catalogadas como "menores de edad", política y jurídicamente hablando (las cuales necesitan, por ende, de la asistencia de un "amo-hombre" que decida por ellas[16]) y siguen siendo violentadas (con casos terribles -para nada excepcionales- como el de Nabila Rifo, en Coyhaique), no sólo por sus cobardes agresores, sino también por la justicia patriarcal y misógina que los ampara, la cual ha sido desenmascarada y repudiada por organizaciones feministas y progresistas en general. Vicios y prácticas, por lo demás, también presentes en los espacios libertarios y revolucionarios, las cuales es preciso desterrar para construir ese *nuevo mundo que llevamos en nuestros corazones...*

Eduardo Godoy Sepúlveda
Grupo Coordinador La Brecha
Macul, 27 de julio 2014

15 Véase: Álvaro Ramis, "Las ideologías y el género: un viaje a la nueva "derecha gramsciana"", *Le Monde Diplomatique* [Edición chilena], Santiago, agosto 2017.

16 Véase la columna de la historiadora Hillary Hiner: "¡No queremos volver a 1931, queremos aborto libre ahora!", disponible en [http://www.theclinic.cl/2017/07/23/columna-hillary-hiner-no-queremos-volver-1931-queremos-aborto-libre-ahora/]



ANARQUISTAS, MÉDICOS Y HOMOSEXUALIDAD.

Límites de un discurso revolucionario (Argentina, 1930-1940)

Nadia Ledesma Prietto
Doctora en Historia/CInIG-IdIHCS.
Correo electrónico: nadialedesmaprietto@yahoo.com.ar

Gisela Manzoni
Profesora y Doctoranda en Historia/CONICET-FaHCE-UNLP.
Correo electrónico giyitan@yahoo.com.ar

Introducción

Algunos tópicos vinculados a la sexualidad planteados por el anarquismo desde las últimas décadas del siglo XIX, han dado lugar a grandes debates que continúan hasta la actualidad. En Argentina, militantes y profesionales del campo de la salud, durante los años 30 y 40 del siglo XX, participaron activamente en la construcción de un discurso sexológico local.

Desde una perspectiva socio-histórica, las investigadoras feministas son quienes han puesto de relieve el carácter vanguardista de las ideas ácratas como así también han señalado las dificultades que la puesta en práctica de aquellas traía aparejadas[1]. A través del análisis de diversas publicaciones como revistas, periódicos y folletos, editados en la Argentina o introducidos por quienes migraban al país, las autoras examinaron las ideas sobre el amor libre, el matrimonio, la prostitución, el control de la reproducción y el placer del colectivo ácrata.

Los pioneros trabajos que surgieron en la década de 1990 se nutrieron de los estudios que la historiadora Mary Nash estaba llevando adelante

1 Particularmente nos referimos a los estudios de Dora Barrancos, *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990; Mabel Bellucci, "Anarquismo, sexualidad y emancipación femenina. Argentina alrededor del 900", *Nueva Sociedad*, nº 109, septiembre-octubre, 1990, pp.148-157; Dora Barrancos, "Mujeres de *Nuestra Tribuna*: el difícil oficio de la diferencia", *Mora*, nº 2, noviembre, 1996, pp. 125-143; Laura Fernández Cordero, "Amor y sexualidad en las publicaciones anarquistas (Argentina, 1890-1930)", *Entrepasados*, nº 32, Buenos Aires, 2007, pp. 59-75; Laura Fernández Cordero, "*Queremos emanciparos:* anarquismo y mujer en Buenos Aires de fines del XIX", *Izquierdas*, año 3, n° 6, 2010. Disponible en http://www.izquierdas.cl/revista/wp-content/uploads/2011/07/6.pdf; Laura Fernández Cordero, "Historiografía del anarquismo en la Argentina. Notas para debatir una nueva lectura", *A Contracorriente*, vol. 11, n° 3, 2014, pp. 41-67. Disponible en:http://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/83.

para el caso del anarquismo en España. Esta autora, a través del análisis de la propuesta neomalthusiana de la reforma sexual anarquista, ha profundizado en los conocimientos que tenían las/os libertarias/os para separar la sexualidad de la reproducción.[2] En el último tiempo, una renovada perspectiva proviene de los estudios de Richard Cleminson, quien analiza las propuestas ácratas sobre la sexualidad situándolas en relación con los discursos científicos reglamentarios provenientes del campo de la sexología, la psiquiatría y la eugenesia, entre otros.[3]

De este lado del Atlántico, Fernández Cordero ha indicado las coordenadas acerca de las investigaciones sobre anarquismo, género y sexualidad en la región de América del Sur, revisando los principales aportes que se produjeron en Brasil, Chile y Uruguay[4].

Estos relevantes antecedentes sobre el tema, demuestran que en el último tiempo, se ha reanudado el interés por conocer, visibilizar y analizar las ideas y prácticas anarquistas en torno a la sexualidad.

En este trabajo nos interesa ahondar sobre una cuestión todavía no analizada en el ámbito local, en un período que, aunque comienza a proyectarse, aún no se ha escrutado[5]. Nos referimos a los discursos sobre la homosexualidad articulados por los médicos anarquistas Juan Lazarte y Manuel Martín Fernández, quienes difundieron entre 1930 y 1950, a través de libros y revistas culturales, argumentos a favor de la libertad sexual. En estos textos, ambos galenos proclamaron la legitimidad del placer sexual y cuestionaron las posturas que se oponían a ello. Sus intervenciones fueron disruptivas y anticiparon cuestiones que, más tarde, fueron los ejes centrales de la Revolución Sexual en los años sesenta[6]. Sin embargo, tuvieron como límite la matriz heterosexual desde la cual se cavilaban. Si bien estos médicos ampliaron los márgenes para el despliegue de la sexualidad, a la vez, recrearon un tipo ideal que circunscribió los vínculos sexo-afectivos, y delimitó el coito vaginal heterosexual como la práctica sexual aceptada.

Los trabajos sobre el anarquismo español en torno a sus ideas sobre la homosexualidad señalan que las mismas deben comprenderse sin perder de vista los horizontes de sentido de los que formaban parte[7]. Siguiendo esta línea, examinaremos las intervenciones de Lazarte y Martín Fernández situándolas en su contexto de locución y examinando las redes de conocimiento en las que participaban. Para ello, abordaremos sus colaboraciones en las revistas científicas y culturales *Nervio* (1931-1936); ***Cultura Sexual y Física*** (1937-1941) y ***Hombre de América Fuerte y Libre*** (1940-1945). De esta manera nos proponemos evidenciar los límites que el sistema heteronormativo imprimió a la revolución sexual, propiciada y difundida por los médicos anarquistas argentinos.

---

2 Mary Nash, "El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos sobre el control de la natalidad", en Mary Nash (comp.), *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*, Barcelona, Del Serbal, 1984, pp.307-340; Mary Nash, "Maternidad, maternología y reforma eugénica en España 1900-1939", en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres. El siglo XX*, t. X: *La mujer nueva*, Madrid, Taurus, 1993, pp.243-261.

3 Richard Cleminson, *Anarquismo y sexualidad en España, 1900-1939*, España, Servicio Publicaciones UCA, 2008.

4 Laura Fernández Cordero, "Anarquismo, género y sexualidad en América del sur. Breve ensayo bibliográfico". Dossier n° 56, *Historia Política*, Septiembre, 2015. Disponible en:http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/anarquismo%20y%20genero_fernandez%20cordero%20ensayo.pdf

5 Hasta el momento, los estudios locales sobre el anarquismo en general y los mencionados anteriormente, se focalizan en el análisis de las tres primeras décadas del siglo XX y este recorte temporal, ha recreado un cono de sombra sobre el desarrollo del movimiento en décadas posteriores. Sobre las características del sentido común historiográfico sobre el anarquismo consultar Agustín Nieto, "Notas críticas sobre el sentido común historiográfico", *A Contracorriente*, vol. 7, n° 3, 2010, pp.219-248. Disponible en http://www.ncsu.edu/acontracorriente/spring_10/articles/Nieto.pdf

6 Para una aproximación sobre estas ideas consultar Ledesma Prietto, Nadia, *La revolución sexual de nuestro tiempo. El discurso médico anarquista sobre el control de la natalidad, la maternidad y el placer sexual. Argentina, 1931-1951*, C.A.B.A., Biblos, 2016.

7 Cleminson, 2008, op.cit.

Los médicos anarquistas

Lazarte y Martín Fernández participaron de la organización del movimiento libertario durante el período que abordamos, aunque Lazarte se acerca más tempranamente a las ideas anarquistas. Nacido en Rosario el 21 de marzo de 1891, luego de recibirse de médico en 1923 en la Universidad de Córdoba, donde participó del movimiento de reforma universitaria, volvió a su provincia, Santa Fe, y se instaló en la localidad de San Genaro. En ese lugar, además de ejercer su profesión en el consultorio, fue médico escolar y visitador comunal de dos prostíbulos de la zona. A partir de la década de 1930 comenzó una intensa actividad en el anarquismo local e internacional y en el gremialismo médico[8]. En 1932 participó del 2do. Congreso Anarquista Regional de la República Argentina como asistente individual, sin representar ninguna organización, biblioteca o centro. Más tarde, participó de la creación de la Federación Anarco Comunista Argentina en la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires[9]. Sus redes de sociabilidad se extendían en el ámbito gremial, médico-científico y en la militancia social. Sin ser discordantes en estos ámbitos de acción se conjugaban distintas intervenciones sobre la realidad social. Más tarde, en mayo de 1946, participó en la creación de la Unión Socialista Libertaria (USL) de Rosario, dedicada a la propaganda del socialismo libertario. Manuel Martín Fernández, realizó la misma acción ese año, pero conformando la USL de Capital. Este médico anarquista, es una figura mucho más anónima para la historiografía, oriundo de la provincia de Jujuy, se traslada a Córdoba a estudiar medicina. Allí conoce a su compañera Lucila Quiroga (Lola), quien estudiaba odontología y luego de recibirse, ambos se trasladaron a la provincia de Santiago de Estero, donde comenzarán a participar en el sostenimiento del movimiento ácrata a través de la agrupación anarquista Renovación. Como representante de esta agrupación, Martín Fernández participó del Segundo Congreso Anarquista Regional de la República Argentina en 1932, al igual que Lazarte[10]. Su actividad profesional se desarrolló entre su consultorio particular y los consultorios gratuitos para obreros. En 1937, formó parte de los sostenedores de la revista *Vertical* que aglutinó a los sectores más contestatarios de la agrupación intelectual La Brasa de la que formaban parte Martín Fernández y Lucila Quiroga[11]. Un año después se encontraban en la provincia de Buenos Aires, estableciéndose en San Fernando, donde montaron sus consultorios. Ambos participaron en la organización de la USL de Capital en 1946, de la cual Martín Fernández era el Secretario General. A nivel nacional, en la lucha antifascista formó parte de la Junta Ejecutiva Nacional de Solidaridad Internacional Antifascista (SIA) siendo elegido Secretario General en abril de 1939[12]. En esta organización también participó Lazarte como delegado representante de Argentina en el Consejo General, el cual estaba presidido por Federica Montseny[13].

El interés de Lazarte por los problemas sexuales, según sus compañeros de militancia, se debía a que "pensaba que una gran parte de la felicidad o la infelicidad humana dependen del sexo"[14]. Sus colegas médicos también destacaban su especialidad en el saber sexológico.[15] Participó activamente en las redes

8 Para más información sobre la vida y trayectoria de Lazarte consultar, Diego Abad de Santillán; Ángel Invaldi y Ángel Capelletti, *Juan Lazarte militante social, médico, humanista*, Rosario, Grupo Editor de Estudios Sociales, 1964; Fabiana Mastrángelo, *Dinámica social de la esperanza. Vida y obra del doctor Juan Lazarte,* Buenos Aires, s/e, 2011.

9 Fernando López Trujillo, *Vidas en rojo y negro. Una historia del anarquismo en la "década infame"*, Buenos Aires, Letra Libre, 2005.

10 López, 2005, op. cit.

11 Héctor Daniel Guzmán. *El antifascismo en Santiago del Estero. La Brasa, (1934-1951)*, Santiago del Estero, EDUNSE, 2014.

12 López, 2005, op. cit.

13 Las vinculaciones con la SIA, las inició la FACA creando primero, la Comisión Organizadora para la Ayuda a España bajo la órbita de la SIA, en la cual también participó Lazarte.

14 Abad de Santillán, *et. al*., 1964, *op.cit*., p.39.

15 Roque Cano, Hipólito, "Dr. Juan Lazarte", *Archivos*

transnacionales de conocimiento y militancia, fue un asiduo y destacado articulista en la revista *Estudios* de Valencia[16]. Este reconocimiento en la especialidad lo llevó a estar a cargo de una columna llamada "curso de sexología" en la revista *Hombre de América Fuerte y Libre* (1940-1945)[17] y a dirigir una colección de libros en relación con la temática sexual a través de la editorial Partenón entre 1947 y 1952. En la misma revista encontramos a Martín Fernández, quien estaba a cargo de la columna "problemas psicosexuales", un consultorio donde los lectores enviaban sus preguntas y el médico ácrata respondía inquietudes. Esta modalidad de interacción con el público ya había sido utilizada por la revista *Cultura Sexual y Física* (1937-1941)[18]. La publicación editada por *Claridad* contaba en sus últimas páginas con una columna titulada "contestando a los lectores" que se dedicaba a responder las preguntas sobre "temas sexuales y físicos".

Retomando las intervenciones de los galenos en las revistas científico-culturales vinculadas al anarquismo, nos resta presentar la participación de Lazarte en *Nervio*. La publicación tenía similitudes estéticas y de contenido con la revista *Estudios* y muchas veces, Lazarte divulgaba un mismo artículo en ambas[19].

Lazarte, fue un asiduo articulista de *Nervio*, uno de los primeros impulsores de este proyecto. Sus participaciones se concentraban en problemas sociales; los títulos de sus notas son elocuentes: "Derecho de los solteros", "En torno al divorcio" y "Un problema sexual: la suegra", entre otros que lo muestran, asimismo, como un intelectual polifacético en cuanto a sus áreas de interés[20].

Tanto Lazarte como Martín Fernández hicieron hincapié en la necesidad de des-institucionalizar los vínculos sexuales, por ello, se opusieron al matrimonio

de Historia de la Medicina Argentina, 1, 2, 1973, pp. 14-21, pp.7-8.

16 La revista es considerada la más prestigiosa revista cultural del anarquismo español que se difundió no sólo entre anarquistas. Este prestigio y atractivo, según señala Xavier Diez se obtuvo por el estilo ecléctico de la publicación y el acento puesto en la cuestión sexual desde una mirada científica. Siendo una continuación de la revista *Generación Consciente* de Alcoi, la revista, con el nuevo título, editada desde Valencia, comenzó en diciembre de 1928, con el número 64. Se editaron 102 números hasta 1937 y contó con una tirada de 25 mil ejemplares en promedio. Xavier Diez, *El anarquismo individualista en España (1923-1938)*, Barcelona, Virus, 2007; Un estudio preliminar de la revista en: Francisco Navarro, Francisco, *El paraíso de la razón: la revista Estudios(1928-1937*), Valencia, Alfons el Magnánim., 1997; Sobre las intervenciones de Lazarte en la revista Estudios consultar: Isabel Jiménez-Lucena y Jorge Molero-Mesa, "Una dialógica desestabilizadora del orden social y sexual: el médico argentino Juan Lazarte en la revista anarquista Estudios (1932-1936)", *Asclepio,* 66, 2, 2014, pp.1-15,
Disponible en: http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/610/759.

17 La revista nació en el contexto de la reciente derrota en España, el arribo de exiliada/os y el avance del nazismo y el fascismo en Europa. El comité de dirección estaba conformado por Juan Lazarte, Edgardo Casella, Aarón Cupit, Manuel Martin Fernández y Jorge Hess. En ella podemos encontrar las colaboraciones de Julio Barcos, Jacobo Prince, Fernando Quesada, Horacio E. Roqué, José M. Lunazzi entre otros. Se publicaron veintisiete números entre enero de 1940 y octubre de 1945.

18 Un estudio preliminar de la revista en Laura Fernández Cordero, "Para iluminar el sexo y el cuerpo. *Revista Cultura Sexual y Física* de Editorial Claridad", en Alejandra Mailhe; Verónica Delgado y Geraldine Rogers (comps), *Tramas impresas. Publicaciones periódicas argentinas (XIX-XX)*. La Plata, IdIHCS-UNLP, pp.157-177, 2015. Sobre la modalidad de los consultorios ver también Laura Fernández Cordero, "Sexología europea en las izquierdas argentinas de los años cuarenta. El correo de lectores de las revistas *Cultura Sexual y Física* y *Hombre de América*". *Jornadas de Sociología UBA*, 2015, Disponible en: http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/ponencias/1919_548.

19 Comenzó a escribir en 1919 en la prensa libertaria local cuando era estudiante de medicina en Córdoba, posteriormente, abordó problemas sociales vinculados a la sexualidad. En 1931 Lazarte también colaboraba en la revista *Metrópolis* (1931-1932) de Leónidas Barletta, en ella publicó un artículo sobre el control de la natalidad que más tarde replicaría en *Estudios.*

20 En 1932, la revista *Nervio* creó una editorial a través de la cual publicó libros y colecciones, los cuales salían a la venta mensualmente y –al igual que la revista– se podían conseguir por medio de suscripciones o en quioscos y puestos de diarios. Los Cuadernos "AHORA" fue la primera colección e inauguró su edición con la obra de Lazarte vinculada *La revolución sexual de nuestro tiempo* (1932), donde desarrolló la genealogía del matrimonio, su crisis y su superación a través de las uniones libres.

y a la prostitución y apoyaron las uniones libres. Aunque Martín Fernández, defendiendo los vínculos amorosos con más empeño que Lazarte, quien no manifestaba la necesidad del amor para la unión sexual. Para lo cual era imperioso, que la sexualidad, en particular, femenina, pudiera desvincularse de la reproducción. Lo que explica que se brindaron a la tarea de difundir una educación sexual anticoncepcional que permitiera que las prácticas sexuales heterosexuales fueran más libres y no tuvieran que preocuparse por posibles embarazos[21].

Esta preocupación médico-militante, de avanzada para la época, encontró limitaciones en otros aspectos de la sexualidad. El sustrato heteronormativo que limitaba y normalizaba los vínculos sexo-afectivos y las prácticas sexuales era muy similar al que manejaba el discurso medico hegemónico. Si bien, cuestionaron el carácter reproductivo del "modelo de normalidad sexual" de la ciencia médica, no avanzaban, sino que reforzaban el perfil heterosexual y moral del mismo al utilizar "argumentos presuntamente científicos para condenar las disidencias sexuales"[22]. A continuación avanzaremos sobre las apropiaciones y reelaboraciones de Lazarte de las ideas del endocrinólogo español Gregorio Marañón sobre la dicotomía sexual y la homosexualidad para dar cuenta de los las redes transnacionales de conocimiento y las intertextualidades manifiestas e implícitas que ponen de relieve la incidencia de las ideas marañonianas en las elaboraciones de los médicos locales.

La homosexualidad bajo la mirada médica anarquista

La medicina en general constituyó uno de los soportes fundamentales del sistema hetero-patriarcal. Primordialmente, a través de la biología —y luego, de las especialidades médicas (endocrinología, sexología y ginecología) — coadyuvó a legitimar modelos sexuales y genéricos de varones y mujeres, desde el binomio y lo complementario. Definieron lo que los profesionales denominaban caracteres sexuales primarios y caracteres sexuales secundarios 'correctos' para cada uno. En el mismo proceso, definieron anatomías 'incorrectas' y 'comportamientos anormales' que transformaron en 'patologías' y supuestas 'desviaciones' todo lo que se alejara de sus normas.[23] Estas ideas tuvieron gran raigambre en el campo médico y tanto Lazarte como Martín Fernández adhirieron, difundieron y también cuestionaron aquellos postulados a partir de sus propias elaboraciones y prácticas médicas. En particular, la teoría sobre los estados intersexuales de Marañón, dio a la revolución sexual que propiciaban un carácter obtuso hacia las disidencias sexuales[24].

Lazarte, además de aquella teoría del galeno español, suscribía también a sus ideas sobre la diferenciación sexual progresiva, y la importancia de la pubertad como etapa evolutiva decisiva para el establecimiento de esas diferencias. Así, lo exponía en su columna "Curso de sexología" dentro de la revista *Hombre de América Fuerte y Libre.* En la lección cuatro "La intersexualidad y los estados intersexuales" sobre la base de los planteos de Marañón, se ocupó de "El problema de los homosexuales". Retomando al esquema de la diferenciación sexual progresiva, sostenía que "el homosexualismo no es una excepción ni una monstruosidad: es un estado por el cual pasan numerosos individuos; unos quedan por evolución retardada y otros avanzan por el camino natural, saliendo de él. Todo esto es evolución sexual"[25]. No

21 Ledesma, 2016, op. cit.

22 Oscar Guash, "Para una sociología de la sexualidad", *Reis*, 64/93, 1993, pp.105-121, p.111.

23 Sobre esta cuestión consultar, Ben, Pablo "Muéstrame tus genitales y te diré quién eres. El "hermafroditismo" en la Argentina finisecular y de principios de siglo XX". En Omar Acha y Paula Halperín, *Cuerpos, géneros e identidades. Estudios de historia de género en Argentina,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000; Pablo Ben, "Cuerpos femeninos y cuerpos abyectos. La construcción anatómica de la feminidad en la medicina Argentina", en Fernanda Gil; Valeria Pita y Gabriela Ini (comps.), *Historia de las mujeres en Argentina*, T. I., Buenos Aires, Taurus, 2000.

24 Gregorio Marañón, *Ensayos sobre la vida sexual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1926.

25 Juan Lazarte, "Curso de sexología, Lección 4. La intersexualidad y los estados intersexuales", *Hombre de*

obstante, Lazarte se apropiaba de estos planteos para sostener sus ideas que, en cierto modo, eran críticas a los planteos morales disfrazados de cientificidad de Marañón[26]. En este sentido, ponía de relieve que las valoraciones sociales sobre la homosexualidad dependían del medio y no de planteos científicos. En ese momento, considerar al homosexual como invertido, decía, ya no podía sostenerse, dado que "las prácticas homosexuales son perversiones desde el punto de vista social y ético, porque la moral no las acepta"[27]. Igualmente, sostenía que para solucionar el problema de la homosexualidad, si bien "la ciencia moderna" había producido que modificaran sus conceptualizaciones, en aquel momento, "la dirección que más cuadra a la humanidad" decía, "es la conocida fórmula de que el esfuerzo nuestro debe encaminarse a hacer al hombre más hombre, a la mujer más mujer"[28]. Es decir, coincidía con las estrategias planteadas por Marañón para alcanzar la perfecta diferenciación sexual. Sin embargo, era crítico de las normativas de género dispuestas por el endocrinólogo a partir de los caracteres sexuales. En uno de sus primeros artículos en la revista *Nervio,* sugerentemente titulado "el porvenir del macho en la humanidad", Lazarte señalaba que, no obstante "la función biológica fundamental corresponde a la madre", las mujeres, en aquel contexto, avanzaban "en un sentido biológico de liberación" a través de las primeras medidas: "igualdad sexual; contralor de los nacimientos, independencia económica, etc."[29]. Estas ideas eran las que cuestionaban las interpretaciones médicas hegemónicas. Con notable confianza, el médico rosarino afirmaba que más adelante "la civilización será femenina" y así, el problema sexual estaría resuelto[30]. Por un lado, vislumbraba una sociedad regida por los principios eugénicos que delinearían la calidad y la cantidad de la población y, por otro, la reproducción se haría de manera artificial, aunque no explicaba cuáles serían los procedimientos y técnicas para hacerlo. Seguidamente, publicó otro artículo titulado "Un problema sexual: la suegra" en el cual hacía referencia a las teorías de Marañón sobre la virilización de la mujer entre los 45 y los 50 años. Este proceso, decía Lazarte, alteraba los caracteres sexuales secundarios, pero no así los primarios. El crecimiento de vello en la cara, el engrosamiento de la piel, la voz gruesa, eran algunas de las características. A diferencia de Marañón —al cual citaba explícitamente— que señalaba que la libido de las mujeres virilizadas no cambiaba, Lazarte sostenía que en esas condiciones, aparecía en las mujeres una inclinación homosexual, "desaparecen los instintos maternales, aparecen otros y sucede que el sexo en su ocaso se dirige hacia la mujer"[31]. Para sustentar sus ideas, recurrió a las teorías psicoanalíticas sobre el complejo de Edipo y explicar las relaciones entre yerno y suegra. A través de una mixtura teórica poco ortodoxa, Lazarte intentaba legitimar científica y biológicamente el lugar de la suegra en la sociedad, específicamente, las mala relaciones con sus yernos, pero no así con las nueras, o entre éstas y los suegros. Este problema, señalaba, se resolvería cuando el matrimonio fuera superado por las uniones libres y la ciencia, que "por medio del rejuvenecimiento la transformará en mujer; el proceso de la virilización será detenido, se orientaran estos organismos hacia la feminización eterna"[32].

En el caso de Manuel Martin Fernández, que si bien conocía y en algunas ocasiones citaba la obra de Marañón, en sus elaboraciones sobre los roles sexuales adhería a las teorías de Humberto Salvador, abogado ecuatoriano que escribió *Esquema Sexual*

América Fuerte y Libre, año I, N° 4, mayo, 1940, pp. 34-36, p.36.

26 Sobre las ideas de Marañón consultar Ramón Castejón Bolea, "Marañón y la identidad sexual: biología, sexualidad y género en la España de la década de 1920", *Arbor,* vol. 189, 759, N° 759, 2013. Disponible en http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.759n1004.

27 Lazarte, 1940, op. cit, 1940, p.36.

28 Ibíd.

29 Juan Lazarte, "El porvenir del macho en la humanidad", *Nervio*, año I, N° 4, agosto, pp. 2-4.

30 Ibíd, p. 3.

31 Lazarte, Juan, "Un problema sexual: la suegra", *Nervio,* año I, n° 6, octubre, 1931, pp.15-19, p.18.

32 Ibíd, p.19.

en 1934, sobre la base de su tesis para alcanzar el grado de doctor en jurisprudencia. La tesis que retomaba Martín Fernández describía las diferencias anatómicas de varones y mujeres haciendo hincapié en la distinción entre sexualidad y genitalidad, dándole importancia a la libido y el orgasmo. En cuanto a los roles de las mujeres, sostenía que si bien era necesario "un cambio en la concepción social de la mujer"[33] que hasta el momento había progresado en cuanto a libertades y se encaminaba "cada vez más a la igualdad" con el varón, no debería perder la "femineidad propia de su constitución biológica"[34]. Adhería así a visiones cercanas a los roles heteronormativos dominantes. Establecía que las mujeres eran "eminentemente" amorosas, pasionales, sentimentales, delicadas y susceptibles. Por ello, desde la infancia hasta su madurez, eran más proclives a las "manifestaciones sentimentales"[35].

Tanto Lazarte como Martín Fernández compartían una preocupación social que se veía reflejada en sus prácticas; los conocimientos que se discutían en círculos médicos-académicos eran replicados y puestos en práctica a través de su divulgación en diversas publicaciones y, en el caso de Martín Fernández, por medio de las respuestas a las consultas del público lector de las revistas, que permitía la interacción a través del correo.

A continuación, e intentando ilustrar la preocupación de transferencia antes descripta, nos detendremos a analizar la columna "Contestando a los lectores", consultas de carácter sexual, a cargo de Manuel Martin Fernández, en la revista *Cultura Sexual y Física,* desde 1939 hasta 1941[36]. Allí establecía un diálogo con sus lectoras/es-pacientes por medio de la recepción de cartas y la publicación de respuestas que cumplía una función multiplicadora y pedagógica para quienes otearan la revista.

Para dar cuenta de la repercusión en la práctica médica de las ideas sobre la homosexualidad y los roles de género, nos concentraremos en aquellas consultas referidas a: las prácticas sexuales consideradas 'antinaturales'; 'perversiones' y 'desviaciones' que podrían llevar a la homosexualidad y la diferenciación entre una homosexualidad innata o adquirida.

"Contestando a los lectores"

Si bien la columna "Contestando a los lectores", se caracterizó por recibir consultas de muy variada índole, se destacó entre los lectores-pacientes varones una preocupación por la 'normalidad' de las dimensiones de su pene. Sabemos que en la cultura heteropatriarcal existe una ecuación en donde las dimensiones del miembro están estrechamente ligadas a la masculinidad y la virilidad de su portador. Con una frecuencia ínfima, comparada con la de los varones, algunas mujeres consultaron por el tamaño de su vulva. Contrario a lo que acontecía con los varones la inquietud femenina radicaba en los posibles excesos de la magnitud de sus genitales.

En todos los casos, la actitud de Martín Fernández fue tranquilizar al consultante, generando un amplio margen de 'normalidad' en cuanto a las dimensiones. La respuesta a "T. M de las Rosas", sintetiza esta cuestión y evidencia la asiduidad de las consultas, "lea las muchas contestaciones nuestras y verá que sus dimensiones son perfectamente normales"[37].

Otro tópico sobre el que eran frecuentes las consultas, aunque con menor asiduidad que la anterior, se vincula con la comprobación de la virginidad femenina. Los varones querían saber cómo detectarla, para evitar ser engañados y las mujeres estaban preocupadas por haber tenido

33 Manuel Martín Fernández, "Consultorio psicosexual", *Hombre de América Fuerte y Libre*, Buenos Aires, año I, n° 6, septiembre, 1940, p. 33.

34 Manuel Martín Fernández, "Problema psicosexuales. El complejo amor: las armonías necesarias", *Hombre de América Fuerte y Libre*, año II, n° 11, agosto, 1941, pp. 36-38, p. 36.

35 Manuel Martín Fernández, ibídem, p. 37.

36 Si bien la revista desde sus inicios contaba con esta columna, será a partir del N° 21 en abril de 1939, donde la misma aparezca asociada exclusivamente a la figura de Manuel Martin Fernández.

37 Manuel Martín Fernández, "Contestando a los lectores", *Cultura Sexual y Física*, nº 37, 1940, pp.57- 62, p 61.

prácticas que pudieran haber afectado su estado de castidad, como la realización de algún deporte o la masturbación. Esta última, fue otro tema recurrente en el epistolario del consultorio. La mayoría de los consultantes fueron varones, de diversas edades, que estaban preocupados por las consecuencias del hábito masturbatorio y la frecuencia con la que debían practicarlo para que no se convirtiera en una 'perversión'. Ante los obstáculos que la sociedad interponía a la libre unión sexual, Martín Fernández, aceptaba la masturbación como práctica sexual recreativa para los varones, con una posología de una vez por semana, aunque, recomendaba moderarlo y encausarlo hacia el coito con una mujer, según avanzaba la edad del consultante. La respuesta que el galeno ácrata le dio al "Amargado de Flores", deja entrever su posicionamiento, "evidentemente, la masturbación que como hemos dicho muchas veces, consideramos una manera natural de satisfacer la necesidad sexual de la infancia y la juventud, en Ud. ha llegado a convertirse en un vicio denigrante y que está perjudicando su salud. Para este como para cualquier otro vicio, el único remedio es la voluntad"[38].

Las mujeres que también osaron preguntar por esta práctica de autosatisfacción recibieron, sin embargo, diversas respuestas según el caso, pero a diferencia de las contestaciones que brindaba a los varones, Martín Fernández desalentaba esta experiencia para ellas, las animaba al casamiento como forma de encausar el deseo sexual y no al coito en general como a los varones, y recomendaba a estas mujeres no divulgar su costumbre, menos aún con el compañero, novio o esposo a fin de evitar una segura sanción moral. En la respuesta a la consulta de "Angustiada" —seudónimo que eligió una mujer para que se publicara su inquietud— Martín Fernández le informaba los problemas de salud física y psíquica que provocaba la masturbación. Principalmente afectaba el sistema nervioso y "la sensibilidad de sus órganos genitales", y entendía que esto último era la razón por la cual no experimentaba placer en la práctica sexual con su esposo. La insatisfacción sexual, decía, "es la causa por la cual usted se siente mal después del mismo" y le indicaba la visita a un médico especialista en temas sexuales[39].

A otra mujer en la misma situación, aunque no aclaraba que su pareja sexual era su marido, le aconsejaba directamente romper relaciones con él si "no responde íntegramente a todas las necesidades de su amor psíco-físico". Le pedía que no se entregara a la masturbación "sino a un hombre que satisfaga su amor" para, así, ejercer su "derecho a ser feliz"[40]. La posibilidad de que la autosatisfacción sexual fuera una práctica habitual generaba dudas, más aún en el caso de las mujeres, no obstante, Martín Fernández promovía el disfrute de las mujeres, pero lo hacía con parámetros distintos en términos de género.

No podemos negar que la postura de este médico libertario, en torno a la sexualidad, fue progresista comparada con los cánones de la época. En su consultorio difundía recetas anticonceptivas y recomendaba prácticas sexuales premaritales para las parejas de novios, entre otras cuestiones que podríamos considerar de avanzada. Aunque ellas convivieron con posturas moralizantes sobre otras prácticas sexuales no reproductivas, el sexo anal, por ejemplo, fue completamente desaprobado. "Wing de Tres Arroyos" recibía por respuesta a su consulta "todo acto de relación sexual que se realice en forma no natural, es siempre perjudicial, por lo menos para la moral y los sentimientos de las personas"[41];y en la misma línea le respondía a otra lectora, "el coito por vía anal es una verdadera perversión sexual, que pervierte también el sentido moral, tanto del hombre como de la mujer; naturalmente que por esa vía no hay ninguna posibilidad de fecundación", donde además

38 Manuel Martín Fernández, "Contestando a los lectores", *Cultura Sexual y Física*, nº 39, 1940, p.185.

39 Manuel Martín Fernández, "Contestando a los lectores", *Cultura Sexual y Física*, n°24, 1939, pp. 777-780, p.777.

40 Manuel Martín Fernández, "Contestando a los lectores", *Cultura Sexual y Física*. n°28, 1939, pp. 250-254, p. 253.

41 Manuel Martín Fernández, "Contestando a los lectores", *Cultura Sexual y Física.* n°35, 1940, pp. 697-700, p.697.

sostenía que si una mujer encontrara placer en ello sería “un sistema de perversión”. Finalmente, luego de la condena y reprobación, el médico la invitaba a que vuelva a escribir detallando más explícitamente su vida sexual, así, decía “tendremos el mayor placer en desviarla del camino en que esta y orientarla normalmente”[42].

Dentro de las consultas realizadas por varones, logramos identificar un grupo que consultaba sobre la imposibilidad de acceder a prácticas sexuales con mujeres o con alguna mujer determinada. Las respuestas en estos casos se estructuraban de la siguiente manera, primero, desalentaban una posible homosexualidad y luego, hacían referencia a la timidez como el problema que los atormentaba. Por ello, el médico jujeño, los incitaba a desinhibirse en su relación con el sexo opuesto. El formato de la columna sólo contiene las respuestas del médico, por lo que los indicios que permiten identificar la consultan varían, haciéndose más o menos explicitas en cada caso. En el número 41, Martin Fernández tranquilizaba a un lector, el “Obsesionado de Caucete San Juan”, diciéndole “usted no es un homosexual, sino un tímido, que a causa de esto ha caído en el vicio de la masturbación”[43]. En su análisis de este caso el motivo de la timidez eran las burlas a las que había sido expuesto a causa de su tartamudez.

Solamente en una oportunidad encontramos una mujer preguntando por una posible homosexualidad causada por el tamaño de su clítoris. A ella le aclaraba que “el hecho de que su clítoris, tenga un desarrollo fuera de lo común no significa de ninguna manera que usted sea o tenga que ser algún día homosexual, a pesar de que sea esa la características de algunas homosexuales, pues si usted hubiera estado comprendida entre estas, a los 19 años de edad ya hubiera notado muchas manifestaciones de inclinaciones sexuales por su mismo sexo. Ese desarrollo no impide ninguna de sus posibilidades sexuales normales, ni tampoco las de su posible maternidad…Le aconsejamos despreocuparse de ese pequeño defecto suyo y casarse perfectamente tranquila”[44].

Es necesario señalar que si bien, el concepto de lesbianismo ya se utilizaba en la época para identificar la homosexualidad femenina, Martín Fernández no esgrimía ningún concepto particular. En su respuesta, al recomendarle el casamiento y la maternidad como formas de reafirmar su normalidad, abonaba la idea compartida por distintas teorías de que las lesbianas eran seres virilizados, en este caso por el excesivo tamaño de su clítoris, un especie de micro pene. Si bien este delineamiento de la ‘normalidad’ no escapa al formato más hegemónico de la medicina de los años treinta, es en su consejo sobre la intervención de los cuerpos donde podría radicar una ruptura con aquellos. En la misma consulta el médico desaconsejaba la extirpación del clítoris. Los trabajos de Pablo Ben han dado cuenta de cómo la medicina proponía intervenir los cuerpos tanto de varones como de mujeres en pos de procurar su definición genital y por ende, para esta matriz de pensamiento que no diferenciaba entre sexo y género, su definición identitaria. Lamentablemente, esta práctica continua vigente en la lógica medica hegemónica, aún dentro del sistema estatal que debería garantizar la integridad de las personas[45].

Las diferentes respuestas a unas/os y otras/os consultantes también evidencia como una misma argumentación podía ser usada en pos de mantener la línea que Martín Fernández buscaba apuntalar en función de las distinciones de género y edad. En la cita anterior, respuesta a la “Temerosa de Honduras”, el hecho de no haber experimentado atracción sexual por personas de su mismo sexo era la garantía de que era heterosexual. Sin embargo, en el número 39 le recomendaba al “Snob de Corrientes”, “ud. no debe

42 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física*. n°41, 1940, pp. 313-316, p 314.

43 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física.* N°41, 1940, pp. 313-316, p.315.

44 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física*. N°27, 1939, p.187-190, p. 188.

45 Ben, 2000, op, cit.

preocuparse porque no haya sentido la atracción sexual por las mujeres; recién tiene 16 años y su temperamento no es erótico, aún no ha madurado sexualmente y eso es todo”[46]. Es curiosa la disímil importancia que le otorgaba a la atracción sexual por las demás personas en una y otra consulta, aunque los jóvenes tuvieran una diferencia de solo tres años de edad.

En relación con las consultas específicas sobre prácticas homosexuales, de manera explícita, las respuestas del profesional giraban alrededor de dos posibles causas y en función de ellas, se recomendaba como proceder. Una, definía la homosexualidad como de origen ‘innato’ y la otra como un comportamiento ‘adquirido’, por, en general, “un entorno social viciado”.

En el número 23 de la revista, Martín Fernández, le contestaba a un lector de Córdoba, que “la inversión sexual y el abuso de la masturbación (...) demuestran que su caso es el de una perfecta degeneración sexual” y manifestaba que esa ‘degeneración’ era la causa de todos sus trastornos, sin dejar lugar a dudas, decía “no creemos que en su caso, y con semejante inveterarse, pueda tener remedio en ninguna parte”.[47] Estas contestaciones se contrastan con otro grupo de respuestas en donde la homosexualidad de quien consultaba podía ‘curarse-sanarse’, ya que la misma era resultado de la permanencia en lugares dañinos para lo que se consideraba un normal desenvolvimiento sexual.

En el número siguiente encontramos la respuesta a “Ángel de La Plata”, en donde Martin Fernández se explayó sobre su conceptualización en torno a la homosexualidad. Para él, esta era “una desviación del apetito sexual normal, que puede ser innata o adquirida”. Los homosexuales innatos nacían con esta perturbación que se manifestaba en la primera ocasión propicia y estaban condenados, dado que su ‘patología’ no tenía cura. En el otro grupo estaban quienes adquirieron la homosexualidad, indicaba que eran “de distinto tipo de grado (...) a veces a consecuencia del medio ambiente, sugestión o un psicotraumatismo emotivo”[48]. En estos casos, según el galeno, las personas podían curarse, pero el tratamiento debía iniciarse lo antes posible.

En el mismo número, “A.M de Capital” recibe la siguiente contestación “usted a pesar de haber tenido algunas relaciones con personas de su mismo sexo, no es un homosexual, esas relaciones han sido ocasionales y como consecuencias de defectos en su educación callejera. Eso suele pasarle a muchos muchachos en las primeras épocas de su vida (...) hasta que una instrucción mejor les permite comprender que van por un mal camino, entonces al revés de los homosexuales, tranquilamente, se apartan de su vicio (...) Y el día que sea padre, recuerde su experiencia para poder educar dignamente a sus hijos[49].

Esta recomendación pedagógica vinculada a la homosexualidad y la responsabilidad de los padres en el devenir sexual de su descendencia reaparece en el número 26 y 28 a partir de la participación de “A. M de Capital”, quien se vuelve un caso testigo. Así se lo manifestaba Martín Fernández “su carta es de sumo interés general y, respondiendo a sus propios deseos de servir de caso aleccionador para la juventud, la publicaremos en otro número”[50].

Finalmente en el número 28 por primera y única vez la sección publicó la consulta de un lector. Bajo el título “Perversiones sexuales por mala educación y por permanecía en ambientes corruptores”, la extensa carta, considerada de interés general, estaba acompañada de un breve párrafo introductorio, en donde Manuel Martin Fernández indicaba que, la misma, era un ejemplo de “cómo muchos niños caen en el vicio y se corrompen”. Finaliza con este

46 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física*. N°39, 1940, p.185-188, p. 185.

47 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física.* N°23, 1939, p.713-716, p. 714.

48 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física.* N°24,1939, p.777-783, p.783.

49 Manuel Martín Fernández, ibíd, p. 778.

50 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física.* N°26, 1939, p.121-124, p.124.

comentario del médico “no creemos que esta carta merezca comentarios. La hacemos publica deseando que sea leída por todos los padres para que recuerden algo de su infancia y aprendan a educar a sus hijos”[51].

En la carta A.M comentaba su precoz iniciación masturabatoria enseñada por un niño mayor, su experiencia en un internado religioso en donde alumnos, docentes y religiosos tenían prácticas homosexuales, su inicio en la prostitución y su salida de “presa” sexual a “cazador” de adolescentes, su buen vinculo sexual con las mujeres y el terror que le generaba que tanto su novia como su entorno descubrieran las prácticas de las que decía no poder escapar. En ese mismo número aparece una consulta a nombre de “Tres estudiantes de derecho”, Córdoba, donde la recomendación era dejar de compartir habitación “pues esas caricias mutuas con que han empezado pueden llevarlos a todos los excesos”[52].

Así también, en el número 37 un lector peruano, apodado “El fatal”, recibía la siguiente respuesta “los deseos homosexuales que lo torturan pueden ser curables (...) por lo cual le aconsejamos se confié a algún médico (...) especialista en enfermedades psiconerviosas y si es psicoanalista mucho mejor”[53].

Por último, uno de los consultantes, “Preguntón de Vicente López”, agregaba a esta cuestión de la práctica y el deseo homosexual la injerencia de los roles en tales relaciones, a lo que el médico contestaba “las relaciones homosexuales, en calidad de elemento positivo, exponen a caer tarde o temprano en la misma desgracia del elemento negativo, pues la corrupción moral que significa ese vicio puede llevar a todos los excesos y perversiones”[54]. Esta respuesta evidencia la condena hacia la homosexualidad y construye una línea en donde la “perversa patología” podía adquirirse o evitarse mediante el “contagio” que genera la exposición a esta perversión. Sin dejar de subrayar que sólo quien es penetrado era considerado como un completo homosexual tanto para el consultante como para el médico.

Consideraciones finales

Las propuestas de los médicos ácratas fueron particulares dentro del campo médico. Sin embargo, como analizamos aquí de manera preliminar, compartían con sus colegas paradigmas biológicos y eugénicos que estaban signados por la heteronormatividad. Es decir, las ideas anarquistas sobre el placer sexual en relación con las ideas dominantes del momento fueron disruptivas, pero también, es necesario señalar, que delimitaban ciertas formas de relacionarse que dejaban fuera otras orientaciones, placeres e identidades que no se ajustaban al binarismo heterosexual. Esta cuestión nos permite pensar y reflexionar sobre dos cuestiones, por un lado, las construcción de exclusiones, compartidas con sus contemporáneos de otras corrientes ideológicas, desde un discurso emancipatorio sobre la sexualidad. Por otro lado, si bien las propuestas del movimiento anarquista en general, anticiparon los ejes centrales de la Revolución Sexual en los años sesenta, los orígenes ácratas de estas ideas no son retomados en la genealogía feminista.

Por último, esperamos con este trabajo generar un aporte a la proyección de futuras líneas de investigación orientadas a la deconstrucción de los discursos dominantes y marginales sobre la sexualidad, develando su origen heteropatriarcal.

51 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física.* N°28, 1939, p.250-254, pp. 250- 251.

52 Manuel Martín Fernández, ibíd, pp. 251 y 252.

53 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física.* N°37, 1940, p.57-62.

54 Manuel Martín Fernández, “Contestando a los lectores”, *Cultura Sexual y Física*. N°27, 1939, p.187-190, p.188.

Lee y Difunde:

EROSIÓN
Revista de Pensamiento Anarquista

MINGAKO
POR LA TIERRA Y LA LIBERTAD

https://erosion.grupogomezrojas.org
https://grupogomezrojas.org/revistaerosion

https://revistamingako.wordpress.com/
proyecto.mingako@gmail.com

MUJER Y SEXUALIDAD EN EL ANARQUISMO

Lucía Prieto Borrego
Universidad de Málaga.
Correo electrónico: lubo@uma.es

Introducción: La mujer en el anarquismo español[1]

Los estudios que han abordado el papel de las mujeres en el anarquismo andaluz se han escorado, al menos hasta hace un tiempo relativamente reciente, hacia los aspectos más relacionados con la producción, la educación y el trabajo —lo que es acorde con la atención prestada al movimiento obrero-. En las dos últimas décadas, no sólo la concepción ácrata sobre el trabajo de la mujer, sino también otros aspectos de más difícil aprehensión, como su creatividad y su producción intelectual, la salud reproductiva, la maternidad y su sexualidad, se han convertido en objetos de interés.

Sin embargo, el tema de la sexualidad es consustancial al pensamiento ácrata, no solo en la etapa de Mujeres Libres, sino que podemos remontarnos a las organizaciones internacionalistas, cuando surgen algunas secciones de mujeres que participan activamente en conflictos de naturaleza laboral, y que en el caso de Valencia, irán nutriendo las filas del republicanismo radical.

La importancia cuantitativa de la población activa femenina en la industria catalana y concretamente en el sector textil, hace que la propaganda anarquista se dirija hacia este sector, que encontrará en la catalana Teresa Claramunt la más activa defensora del fin de la explotación del trabajo femenino, quien participará junto a Federico Urales (Juan Montseny Carret) en el Congreso Comarcal Catalán de la Federación Regional Española. El concepto de feminismo obrerista anarquista ha sido utilizado para identificar la corriente representada e impulsada por Teresa Claramunt quien, al proponer en 1891 la creación de organizaciones específicas de mujeres, se adelanta en varias décadas a las propuestas de Mujeres Libres. Pero incluso en regiones donde el trabajo de la mujer, a excepción del desarrollado en el campo, no tenía

1 Este artículo está contenido en el libro: *Mujeres Libres y feminismo en tiempos de cambio*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo y Andreu Nin, 2016. Agradecemos a la autora, a la Fundación Anselmo Lorenzo y a la Fundación Andreu Nin permitirnos su reproducción.

una gran importancia cuantitativa —como en Andalucía- su situación laboral fue objeto de cierta preocupación por parte de educadoras y maestras anarquistas como Guillermina Rojas, ya en el último tercio del siglo XIX.

La incorporación de la mujer al movimiento obrero organizado se produce de manera general a partir de las primeras décadas del siglo XX. Es entonces cuando, desde cualquiera de los planteamientos teóricos en los que se apoya el obrerismo, se incorpora de forma plena el tema de la mujer trabajadora. Hasta 1907 no tuvo lugar la primera conferencia de la Internacional Socialista de Mujeres como preludio al Congreso de la Internacional Socialista, sin que este congreso abordara de forma sistemática la situación laboral de la mujer y se centrara en la cuestión política del sufragio.

El anarquismo internacional, representado en la organización de Estudiantes Internacionalistas Revolucionarios de París, negará la diferenciación de funciones dentro de la familia y la prioridad del trabajo masculino sobre el de la mujer, reivindicando la igualdad salarial y negando la legislación protectora, en unos momentos, los iniciales del siglo XX, que se decretaban en España las primeras leyes encaminadas a la protección del trabajo de la mujer y los niños.

A partir de 1901 se inicia la discusión entre los ácratas catalanes sobre su incorporación o no a las sociedades de resistencia. La huelga general por influencia del sindicalismo francés es asumida como instrumento revolucionario y Teresa Claramunt será su más ardiente defensora. En estos años, la movilización y la sociabilidad femenina giran en torno a los conceptos de librepensamiento y de laicismo[2], y proyectos como la Sociedad Autónoma de Mujeres, creada en 1889, fueron impulsadas por librepensadoras con la colaboración de la anarquista Teresa Claramunt[3].

Las asociaciones obreras de carácter republicano, en plena expansión desde 1900, orientan sus objetivos al alcance de la democracia social, compartiendo con el anarquismo la fe en la educación como base del progreso moral de los individuos.

Dentro de esta línea es ubicable la trayectoria de Belén Sárraga impulsora de la «Federación Malagueña» creada en 1902. Desde finales del siglo XIX, en Andalucía el laicismo es un punto de convergencia, aunque no el único, entre el conjunto de mujeres librepensadoras y racionalistas -con el común denominador de la necesidad de emancipación de la mujer-, que en los primeros años del siglo XX, orientan su pensamiento y su activismo a la docencia, el periodismo y la propaganda. No serán solamente militantes anarquistas sino también republicanas, y las propagandistas Teresa Claramunt y Teresa Mañé Miravet (Soledad Gustavo), presentes en Andalucía entre 1901 y 1902, quienes preparan el camino para la actividad de las maestras racionalistas Hortensia Pereira y Paca Sánchez -hija del maestro José Sánchez Rosa-, quienes de forma muy clara muestran su preocupación por el tema de la emancipación de la mujer[4].

En las dos primeras décadas del siglo XX se manifiestan una serie de protestas populares que tienen como protagonistas a las mujeres, y cuyo carácter político está fuera de toda duda para la historiografía feminista, sobre todo si se tiene en cuenta la importancia que tuvieron para los procesos democratizadores en el medio campesino. El laicismo es siempre el eje común, hay siempre una fuerte reacción anticlerical por parte de estos movimientos de mujeres en los que, además, confluye un activismo muy importante a nivel de protesta popular. Hay unas líneas convergentes que son también la movilización popular, la protesta protagonizada por mujeres -muy vinculada a los temas de consumo, de abastecimiento-, es decir,

2 Mónica Burguera López, "La formación de una identidad laboral femenina: las hilanderas en huelga. Valencia, 1873", en Ana Aguada (ed. lit.), Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de la paz, Valencia, Universidad de Valencia, 1999, pp. 109-116.

3 Mª Dolores Ramos Palomo, "La República de las librepensadoras (1890-1914): laicismo, emancipismo, anticlericalismo", Ayer, 60 (2005), pp. 45-74.

4 Por lo que este es un tema presente en la cultura ácrata mucho antes de la guerra civil y mucho antes de los años treinta, cuando ya la encontramos organizada en partidos y sindicatos.

una protesta muy focalizada en aspectos que atañen a la mujer y que ha sido interpretado en relación a la naturaleza de movimientos descentralizados como el anarquismo andaluz[5]. ¿A qué se debe que estos focos de mujeres organizadas en el entorno de la cultura ácrata, pero también en unos movimientos muy líquidos como los republicanos, al menos en el campo andaluz o en algunas zonas importantes de Andalucía, tengan una marcada inclinación anticlerical? La evidencia es el control que el pensamiento religioso está ejerciendo sobre la conducta femenina y sobre el cuerpo femenino de forma paralela al control del Estado[6].

Con respecto a la mujer, el anarquismo desarrolla un pensamiento propio no sólo frente a las ideologías burguesas, sino también frente a las posiciones de otras ideologías también revolucionarias o incluso a las defendidas en el seno del anarquismo, inclinadas a considerar que la cuestión femenina será automáticamente resuelta al advenimiento de la nueva sociedad sin clases, sostuvo la necesidad de un proyecto de emancipación que contemplara aspectos que específicamente le atañían. En cuanto a la no discriminación en el mundo laboral; en cuanto a la educación, en tanto que su potencial sociabilizador la convertían en instrumento de la revolución, y en cuanto al control de sus cuerpos, de su sexualidad y de la libre elección de la maternidad.

La moral sexual en el anarquismo versus moral religiosa

La línea de pensamiento que en el anarquismo aborda la moral sexual supone un abierto desafío al sistema de valores construidos por los intelectuales cristianos desde Pablo de Tarso a Agustín de Hipona, cuya herencia fue recogida en el siglo XIII por Tomás de Aquino. Una formulación según la cual la mujer no es válida más que para la función reproductiva, su útero es solo un receptáculo de la semilla masculina, en el que se generan seres perfectos, si son varones, e imperfectos con respecto a la naturaleza, si son mujeres. Esta formulación -en realidad de carácter fisiológico- sobre la naturaleza femenina procede de Aristóteles. El papel totalmente pasivo de la mujer en el proceso reproductivo, centraliza la procreación en el aporte masculino justificando la subordinación femenina. Premisa construida por el pensamiento tomista para la exclusión de las mujeres del ministerio eclesiástico y que durante siglos servirá de argumento a la Iglesia para la relegación de las mujeres del ámbito público. También de Aristóteles procede el concepto de nocividad atribuido al placer sexual en cuanto que este produce debilidad mental. Esta formulación presente ya en Agustín apoya la relación entre continencia y perfección, el placer sexual es pecaminoso y vergonzante y transmite el pecado original. La mujer en tanto que imperfecta con respecto al varón tiende más fácilmente a la lascivia, es más incontinente, y tiene por tanto una mayor inclinación al pecado, por lo que se encuentra más alejada de la perfección. Lo que a su vez explica su capacidad demoníaca de inducir al varón al mal. El obispo de Hipona estableció una jerarquía según la cual la perfección, antesala de los goces del paraíso, se alcanza dependiendo del grado de continencia. Los vírgenes, sin experiencia sexual alcanzarían el cien por cien del salario sexual, que irá mermando en función de la relación de los individuos con el sexo. La escala más baja "del salario celestial" le corresponde al matrimonio, pues los esposos han de reproducirse, si bien en el acto conyugal el marido tiene la parte más noble: al

5 Entrevista concedida por Temnma Kaplan al periódico anarquista, Aurora Intermintente, 13 de enero de 2010.

6 Llegamos a esta conclusión a partir del estudio empírico de la inmensa represión que sufren las mujeres por parte de la justicia militar franquista. Mujeres que sin ningún tipo de cargo político, sin ninguna vinculación con la violencia, reciben unas condenas de igual magnitud –la máxima pena— a las de sus compañeros con responsabilidades políticas, dirigentes sindicales o de los comités que gestionaron sus pueblos. Mujeres, con el único agravante de tener una vida sexual distinta de la moral consensuada, de la moral hegemónica y, sobre todo, de la moral que impone el franquismo. Por lo que ese modo de vida, completamente normal en las culturas obreras y laicas, es objeto de una represión brutal por parte del Estado franquista.

fin y al cabo es él quien pone la semilla[7].

Estos argumentos teológicos inspiran una serie de principios que transitan los siglos permaneciendo inmutables. La perfección asociada a la continencia confiere a la virginidad la máxima cotización en la valoración de la condición femenina; la aceptación como mal imprescindible del sexo para la reproducción lo confina exclusivamente al matrimonio pero reglamentando el acto a fin de evitar el placer al que de forma natural la mujer se inclina. Argumento este que legitima las propuestas profundamente misóginas de control y sujeción de esa parte de la humanidad que los doctores de la Iglesia consideraron imperfecta.

La concepción del cuerpo femenino sujeto a la voluntad de las mujeres, disociado de la moral impuesta por el Estado y por la Iglesia, ha constituido un desafío reprimido y castigado por ambas instituciones. La historiografía feminista ha interpretado que los saberes femeninos relacionados con la concepción, el parto y la interrupción del embarazo se percibieron, durante el siglo XVII, como una amenaza para la reproducción de la fuerza del trabajo y fueron respondidas por los estados, no solo con una legislación represiva, sino con la "Caza de Brujas"[8]. La desaparición del castigo en la hoguera no significó el fin de la condena eclesiástica al estorbo de la fecundidad, como demuestra la prohibición, en 1826 por el Vaticano, de la utilización del preservativo[9].

7 Argumentos procesados a la luz de la crítica a la Iglesia católica en Uta Ranke-Heinemann, "La mujer según Tomás de Aquino", en Uta Ranke-Heinemann, Eunucos por el reino de los cielos: Iglesia católica y sexualidad. 2ª edición, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp.169-182. Disponible en Internet en [http://www.vallenajerilla.com/berceo/utaranke/mujer.htm].

8 Según esta interpretación, en los juicios por brujería, la mala reputación era una prueba de culpabilidad, por lo que podían ser declaradas culpables adulteras o madres solteras, en general el sexo fuera del matrimonio o como se ha venido indicando los conocimientos tanto como para impedir o favorecer la concepción. Silvia Federici, Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

9 Jean-Louis Guereña, "Elementos para una historia del preservativo en España", Hispania, LXIV/3, 218 (2004), pp. 869-896.

La reforma sexual anarquista en España

La preocupación por la reforma sexual se había manifestado ya en Francia a finales del XIX, donde Paul Robín había fundado la Liga de la Regeneración Humana. En 1900 se celebró el primer congreso neomalthusiano de forma clandestina (Paul Robin, Francisco Ferrer y Guardia y Emma Goldman) que en España tendría una filial. Federico Urales y Kropotkin se mostrarán críticos e incluso opuestos al neomalthusianismo por considerar que el freno a la natalidad perjudicaría a la clase obrera.

Política y sexualidad en el anarquismo

La centralidad que en el pensamiento anarquista ocupa la sexualidad es indicativa de que no es concebida como algo que afecta, en tanto que manifestación biológica, a lo particular e individual, sino que es vinculable a lo político, y por tanto había sido históricamente controlada por el Estado. El anarquismo confiere al control del cuerpo femenino un papel político, al considerar que ni el Estado ni la Iglesia pueden controlar la sexualidad femenina, sino que esta cuestión únicamente atañe a las mujeres. Puesto que el control de la reproducción sirve al Estado para el control de sus políticas natalistas -o al contrario, en estados que mantienen políticas antinatalistas-, el control del útero de las mujeres es un asunto político, y sí es un asunto político es un asunto que controla el Estado, y el anarquismo tiene que combatir y combate el poder del Estado.

La preocupación por los aspectos reproductivos de la mujer y por el control de la natalidad se manifiesta en el anarquismo ibérico desde principios del siglo XX a través de las teorías eugenésicas. Teorías sostenidas por la clase médica[10], desde una perspectiva higienista, pero la difusión de los métodos anticonceptivos y del concepto de maternidad consciente entre los sectores populares y obreros se debe a la propaganda libertaria que impulsa movimientos como

10 Pilar Folguera, "Mujer y cambio social", Ayer, 17 (1995), pp. 155-171.

los que a finales del siglo XIX aparecen y se desarrollan en Europa. A España, la reforma sexual llega de la mano de pensadores anarquistas como Francisco Ferrer y Guardia, creador de la escuela racionalista y, sobre todo, de médicos como Isaac Puente, quien centrará sus reflexiones en aspectos fundamentales para la liberación sexual de la mujer, al proponer la desintoxicación religiosa del sexo, pues la virginidad y la castidad no son virtudes. Para ellos el sexo es placer y necesidad orgánica, por lo que la nueva moral anarquista lo disocia de la procreación. Por tanto, una concepción contraria al pensamiento religioso. Lo que parece claro es que el anarquismo que entiende el cambio social desde la transformación del individuo, contempla también un cambio en la relación entre los sexos y ello es producto de su concepción sobre la naturaleza humana. La coacción del deseo sexual es contraria a la naturaleza. Contra la moral coactiva y represiva, el deseo sexual es una fuerza instintiva y las fuerzas que lo regulan son modificables.

La idea clave de este pensamiento que concibe el movimiento eugenésico, vinculado a la revolución social, es que el obrero ha de dejar de ser abastecedor de "carne de martirio" y sufrimiento para ser un reproductor consciente[11]. Es decir, la procreación inconsciente, la reproducción natural, sirve al Estado para tener siempre un remanente de "carne de cañón" para las guerras coloniales y para tener siempre un recargo de mano de obra, puesto que el obrero tiene hijos de forma no programada, tiene muchos hijos que mueren pronto, pero mueren en la guerra de Marruecos o extenuados en las fábricas, cumpliendo con lo que el Estado espera de ellos. El anarquismo plantea que el control de la natalidad, siguiendo esa línea cultural que conocemos como neomalthusianismo, es un arma revolucionaria; es un arma de resistencia para los ácratas de primero del siglo XX -de los círculos barceloneses, sobre todo-. Este movimiento estuvo sostenido por una vasta línea editorial como las muy conocidas revistas Generación Consciente y Estudios[12], y por médicos anarquistas como Félix Martí Ibáñez, quienes pondrán en práctica durante la guerra los presupuestos de la reforma sexual anarquista.

Mary Nash, pone en duda el alcance de esta reforma de la que formó parte la interrupción voluntaria del embarazo; su legalización por la Generalitat en 1936 no obedeció a una demanda feminista sino a los nuevos presupuestos políticos y económicos derivados de la Revolución[13].

A partir de esta asunción de las primeras líneas procedentes de las Ligas de Reforma Sexual, el anarquismo ibérico desarrolla una serie de corrientes de pensamiento que cuestionan el tipo de parejas. Evidentemente si hablamos de reproducción, hablamos de una alternativa a la reproducción o, al menos, un control de la reproducción. El anarquismo vincula la sexualidad al cambio social que a su vez es paralelo al cambio personal. Algunos autores han entendido que los pensadores anarquistas no rompieron totalmente con el pensamiento dominante, al menos en lo que a diferencia sexual se refiere. Richard Cleminson, en sus trabajos sobre homosexualidad, afirma que el discurso anarquista estuvo siempre entre la ruptura y la tradición[14].

Anticoncepción y control de la sexualidad femenina

El control de la natalidad, y la difusión y el conocimiento de métodos anticonceptivos, tanto como la atención creciente prestada a las ideas eugenésicas,

11 Eduard Masjuan: La ecología humana en el anarquismo ibérico: urbanismo «orgánico» o ecológico, neomaltusianismo y naturismo social. Barcelona, Icaria, 2000 y "Procreación consciente y discurso ambientalista: anarquismo y neomalthusianismo en España e Italia, 1900-1936", Ayer, 46 (2002), pp. 63-92.

12 Francisco Javier Navarro Navarro, El paraíso de la razón. La revista Estudios 1928-1937 y el mundo cultural anarquista. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1997.

13 Mary Nash, "Género, cambio social y la problemática del aborto", Historia Social, 2 (1988), pp. 19-35.

14 Richard Cleminson y Francisco Vázquez García, "Los Invisibles": A History of Male Homosexuality in Spain, 1850-1939, Cardiff, University of Wales Press, 2007. También, Richard Cleminson: Anarquismo y sexualidad (España, 1900-1939), Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008.

serán contundentemente combatidos por la Iglesia mediante la publicación de la encíclica Casti Connubii, en 1930[15].

El neomalthusianismo se recibe en España a través de los activistas catalanes aunque también en La Línea de la Concepción hay, a principios del siglo XX, un núcleo neomalthusiano muy importante y una prensa que recoge todo los presupuestos de la reforma sexual. Pero es realmente en los círculos obreros de Barcelona donde se van a divulgar los manuales de educación sexual. Durante la II República no solo se celebran en 1933 las Jornadas Eugenésicas, también Hildegart hace pública su posición con respecto al aborto[16] , y la editorial Estudios pública tanto la revista del mismo nombre como una serie de manuales dedicados a la educación sexual. Un material revelador de las demandas de sectores de población resistentes a las restricciones del sexo reproductivo, sometido a la sacralización del matrimonio, y que permitía el conocimiento especializado de la función reproductiva y de la forma de gestionarla.

Los manuales como el del doctor G. Hardy[17] no solo negaban los argumentos seudocientíficos en los que la Iglesia apoyaba su condena a prácticas como la interrupción del coito por su supuesta nocividad para la salud uterina sino que defendían que la preservación de los embarazos debía depender de la voluntad femenina. Si bien, desde el punto de vista fisiológico se consideraban más seguros los preservativos masculinos -condón o capota inglesa-, un método obstructivo que la clase médica recomendaba también por sus propiedades profilácticas contra las enfermedades venéreas. Según Hardy, la operatividad del método dependía de la calidad del producto, de sus varias modalidades que en las versiones más rudimentarias -el condón de tripa- solo se recomendaba usar en el caso de la imposibilidad de adquirir los fabricados industrialmente -goma y seda-[18]. El manual comentado contiene una exhaustiva información sobre la vasectomía. La operación que atrofia "los tubos seminíferos" masculinos parece que fue experimentada, en relación a las investigaciones con fines eugenésicos encaminadas a la esterilización de determinados grupos, sin que por ello deje de estar incluida entre los medios de contracepción masculina. Este es el único método en el que las mujeres pueden confiar, pues los preservativos "(…) no todos los hombres tienen la galantería o la generosidad de emplearlos"[19]. Es la actuación autónoma sobre el cuerpo femenino lo que garantiza la autogestión de la procreación, ya sea mediante la utilización de medios mecánicos -obturadores de la abertura de la matriz- o químicos -supositorios o pastillas vaginales-[20].

La divulgación de métodos anticonceptivos recibió críticas no solamente desde el punto de vista del Estado y de la Iglesia, sino también desde los propios círculos obreros. Existen reticencias porque muchas mujeres asocian estos métodos a la prostitución y, en definitiva, porque algunos necesitan un seguimiento médico al que la mayoría de las mujeres obreras no tenían acceso -una atención que hoy llamaríamos ginecológica-. Esta preocupación es la que asumen las mujeres pioneras como Hildegart o como Amparo Poch, que a través de la revista Mujeres Libres se

15 Carta Encíclica, Casti Connubii del Papa Pío IX sobre el matrimonio católico. 31/12/1930. Los fines del matrimonio, según San Pablo y San Agustín son la procreación, pero no exclusivamente en un sentido biológico sino como generadores de nuevos cristianos.

16 Hildegart, que fue asesinada por su madre en 1933, fue una de las mujeres más avanzadas de su época por su defensa de la educación sexual, del control de la natalidad y del aborto. Su vida, su actividad y su fatídico final han sido objeto de una amplia bibliografía, entre otros véase, Mª Rosa Cal Martínez, A mí no me doblega nadie: Aurora Rodríguez, su vida y su obra (Hildegart), La Coruña, Ediciós do Castro, 1991, y Joan Llarch, Hildegart, la virgen roja, Barcelona, Producciones Editoriales, 1979.

17 Véase G. Hardy, Medios para evitar el embarazo, Valencia, Biblioteca de Estudios, 1932. Se trata de un manual profusamente ilustrado con dibujos esquemáticos de todos y cada uno de los métodos anticonceptivos que pueden utilizarse, describiendo tanto su tipología como la forma de utilización.

18 El preservativo masculino sería conocido y utilizado en Europa desde el siglo XIX. En España se introdujo a principios del siglo XIX y su uso sería propagado por los soldados napoleónicos. Cf. Jean-Louis Guereña, "Elementos…".

19 G. Hardy, Medios..., p. 89.

20 Ibídem.

ocuparon de escribir sobre la sexualidad femenina y defender la libertad sexual.

En España, la existencia, desde primeros de siglo, de un discurso que contempla la sexualidad femenina en una dimensión no exclusivamente reproductiva supone la consideración de la vivencia sexual como una opción que libera a la mujer del sometimiento a las virtudes identificadas con la castidad y la virginidad. Un pensamiento que ya en los años treinta contiene los elementos constitutivos del primer feminismo español teorizado por médicas y educadoras anarquistas y que se plasmará en la política sexual programada por la Generalitat, ya en el marco de la guerra civil.

A la hora de analizar la difusión y aplicación de la reforma sexual anarquista, nos referiremos, como figura central, a Amparo Poch y Gastón quien fundó, junto a Mercedes Comaposada y Lucía Sánchez Saornil, la organización Mujeres Libres y la revista del mismo nombre[21]. Paralelamente, desde el ejercicio de la medicina se ocupo de las mujeres obreras atendiendo aspectos relacionados con la maternidad y la sexualidad femenina. Las enfermedades de trasmisión sexual serían una de sus grandes preocupaciones. Entre ellas la Sífilis que, si bien afectaba por igual a mujeres y hombres, era mucho más peligrosa para las primeras en tanto la transmitían a sus hijos, y a ellas socialmente la estigmatizaban. Era, por otra parte, una enfermedad asociada a la prostitución. Su interés por la sexualidad de las mujeres trascendió los aspectos médicos al reflexionar sobre las razones su discriminación. Fue una de las fundadoras del Grupo Ogino para difundir este método contraceptivo, y como consejera de Asuntos Sociales impulsó los liberatorios de prostitución y las colonias infantiles, destinadas a los niños que la guerra dejaba desatendidos. Ya en el exilio siguió ejerciendo la medicina de manera clandestina.

La obra y la actividad de Amparo Boch, se enmarca en el anarquismo y en el feminismo, espacios que son coincidentes en el anarcofeminismo que confluye en la organización Mujeres Libres. Algunas autoras no han considerado necesario catalogar a la organización como feminista porque el ser anarquista ya lo conlleva. Pero Martha Ackelsberg cree que la distinción en válida porque no todos los sindicatos anarquistas eran feministas. La corriente tradicional del anarquismo español rechaza la especificidad de la subordinación femenina. Para Federica Montseny el problema de la emancipación femenina no estaba relacionado con los problemas de género. Para Montseny, la solución estaba en desarrollar una nueva personalidad humana para hombres y mujeres, mediante un proceso de auto superación personal[22]. Esta interpretación suponía abordar la problemática humana desde una trayectoria individualista. Para Mujeres Libres la emancipación era una tarea colectiva.

El objetivo de Mujeres Libres fue proporcionar a las mujeres una educación política que les permitiera tomar parte en las tareas anarquistas rompiendo el monopolio masculino dentro del movimiento libertario. Es una iniciativa femenina que expresa una conciencia feminista y que por primera vez supuso un desafío al movimiento anarquista de dominación masculina (anarco-feminismo).

Las aportaciones desde el mundo ácrata a la reforma sexual se plasman en una serie de actuaciones políticas desde el Ministerio de Sanidad -que desde noviembre de 1936 ostentaba Federica Montseny-, impulsadas por Amparo Poch, que están igualmente presentes en el Programa de Mujeres Libres.

Amor Libre

Es una línea de pensamiento que se opone de forma totalmente radical a la concepción cristiana de la pareja. Tanto María Lacerda como Emma Goldman defendieron que la monogamia forzada conducía al adulterio, y consecuentemente, a partir del uso de la prostitución, a las enfermedades venéreas[23]. El

21 Martha Ackelsberg, Mujeres Libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres, Barcelona, Virus Editorial, 1999.

22 Mary Nash, "Federica Montseny: dirigente anarquista, feminista y ministra", Arenal, 1-2 (1994), pp. 259-271.

23 El pensamiento y la actividad de Amparo Poch, en Concep-

concepto de "amor libre" es opuesto a la jerarquización, y niega por tanto la subordinación a los intereses económicos que por regla general regulaban los matrimonios burgueses. La pareja debía cimentarse en el amor sin mediar el interés y como el amor es un sentimiento natural no podía ser reglamentado. Su discurso es una crítica profundamente moral a la mentira y a la intervención de los intereses materiales. La familia burguesa se basaba además en el patriarcado y en la doble moral que juzgaba de forma muy diferente a hombres y a mujeres. Estas ideas serán expuestas en publicaciones como Generación Consciente o la Revista Blanca. La crítica a la regulación de las pasiones se encuentra ya en Charles Fourier. En el contexto de la cultura ácrata la oposición al matrimonio burgués y la defensa del amor libre significa "Unión" al margen de cualquier vínculo jurídico o religioso, sin que estas parejas dejen necesariamente de compartir los modos de relación que cuestionaban a nivel teórico. Para Federica Montseny, la forma de relacionarse de una pareja debe seguir la pauta de la naturaleza y, como toda forma de convivencia termina con la sumisión de la mujer, para ella la solución era el amor sin convivencia y la destrucción del hogar. La pareja fue cuestionada como una institución a favor del varón y pensadores anarquistas como Mariano Gallardo la criticaron como idealización de realización sexual pues no se fundamenta en leyes naturales sino que constituye un régimen político, social o religioso. Diversos autores anarquistas se preocuparon por dar una visión teórica para explicar nuevas formas de relación. Uno de los principales teóricos es Emile Armand, seguidor de Fourier. Armand propuso alternativas a la familia a la que consideró pequeño Estado, y consideraba que los celos eran un sentimiento autoritario basado en la necesidad de dominio. La familia era la imagen reducida de la sociedad autoritaria, basada en la obediencia y por tanto una institución reproductora del orden social. A la monogamia oponía el concepto de "camaradería amorosa" asociación voluntaria que engloba los gestos y las tendencias pasionales. En esta propuesta el amor perdería gradualmente su carácter pasional para llegar a ser una simple manifestación de compañerismo. Es una forma de amor más acorde con el respeto a la libertad individual y al tiempo propiciaba los sentimientos de solidaridad. María Lacerda criticó esta concepción por entender que la camaradería amorosa es como el retorno a la promiscuidad y por tanto al comunismo sexual degradante. Critica la monogamia, pero también la camaradería amorosa pues el amor no se impone y no es sólo la mera satisfacción del instinto sexual. Su pensamiento mantiene como base que la mujer es más afectiva y le repugna la promiscuidad sexual. Por su parte, Errico Malatesta consideró que el cambio social no es suficiente para modificar los sentimientos de los hombres.

Del conjunto de visiones expuestas queda como eje común la necesidad de eliminar el autoritarismo de las relaciones sexuales. Y la negativa de un solo modelo de relación socialmente legítimo y por consecuencia la libre elección de la vida sentimental.

Amparo Poch sigue a Emma Goldman en lo referente a la culpabilización de la monogamia y el adulterio, en tanto que ella luchaba contra las enfermedades venéreas y en concreto la sífilis. Su elogio del Amor Libre fue publicado en la revista Mujeres Libres en julio de 1936. Antes de la guerra Amparo Poch escribió una serie de artículos sobre la sexualidad femenina: insistía en que la sexualidad es un aspecto importante de la identidad y el desarrollo humano, pero las convenciones sociales y los maridos insensibles negaban a las mujeres el derecho natural de satisfacer sus necesidades y deseos físicos. Las mujeres debían tener acceso a la información que necesitaban sobre sí mismas, las mujeres necesitaban información y acceso a la contracepción, no abstinencia sexual. Esta idea lleva a la necesidad del conocimiento del cuerpo femenino y de la gestión de la sexualidad a partir de la utilización de los métodos anticonceptivos.

Es una línea que hemos venido planteando a partir de la concepción de la Maternidad Consciente y que como hemos comentado estaba presente en los círculos anarquistas desde principios de siglo. Pero este concepto de maternidad consciente también se pro-

---

ción Gómez Cadenas, "Ética, anarquismo y sexualidad en Amparo Poch y Gascón", Debática, 1-2 (2012), pp. 1-18.

yecta en el aprendizaje de nociones de puericultura y educación maternal.

El amor libre se relaciona, por una parte, con la prevención contra la sífilis y la liberación de la mujer del dominio masculino. Las ideas neomalthusianas -generación consciente- con el placer sexual porque suponen una disociación de la procreación y el sexo, a la vez que, siguiendo a Cleminson, tiene relación con las ideas eugenésicas. Este punto resulta problemático puesto que el neomalthusianismo se considera una corriente menos coercitiva que la eugenesia que implica prácticas como la esterilización o la selección. Para Cleminson el movimiento anarquista se apoyó tanto en las políticas eugenésicas como en las neomalthusianas. La primera se centra en la difusión de los métodos anticonceptivos y la segunda en medidas impositivas para impedir la procreación de los disgénicos.

Maternidad

Amparo Poch, en sus escritos sobre puericultura, hace una fuerte exaltación de la maternidad y considera que la madre debe proporcionar a su hijo una lactancia natural. En algunos de sus escritos defiende que la maternidad no puede ser un pretexto para cercenar derechos de la mujer, según expone María José de la Calzada. La revista Mujeres Libres -que se editó por primera vez en abril de 1936-, dirigida por Lucía Sánchez Saornil, presenta en algunos artículos una línea más radical: compromiso de la mujer como persona. Para Lucía Sánchez, el concepto de madre absorbía al de mujer y la función anulaba al individuo. La postura de Lucía, al considerar que la maternidad era una de las muchas opciones que tienen las mujeres se ha atribuido a su experiencia vital como lesbiana. La otra cara de la línea editorial era que las mujeres revolucionarias habrían de ser buenas madres, y se ponía de manifiesto la naturaleza del instinto maternal y programas para educar a las mujeres para educar a niños. Se habían desarrollados cursos sanitarios por parte de Mujeres Libres de Tarrasa, donde crearon la primera clínica de maternidad. En Barcelona, Mujeres Libres dirigió un instituto obstétrico a cuyo frente estaba Aura Cuadrado: maternidad consciente y eugenesia. En este hospital se daba a las mujeres información sobre sus cuerpos y su sexualidad. El doctor Paulis, que había dirigido la clínica y la Escuela de Enfermería de Tarrasa, dirigió en Barcelona el Instituto de Puericultura y Maternología “Luisa Michel”.

Prostitución

Este tema constituyó el más importante centro de atención de Mujeres Libres, focalizado en la relación de la explotación económica y política con la subordinación de las mujeres, explotación que en la prostitución tenía su máximo ejemplo. La prostitución es una forma de explotación propia de la sociedad capitalista. Ya el socialista utópico Charles Fourier afirmó que era la manifestación de un sistema opresivo fundado sobre la institución matrimonial, la monogamia y la fidelidad, a la vez aceptaba cualquier orientación sexual, afirmando que ninguna era anormal.

Las organizaciones de mujeres libertarias emprendieron campañas contra la prostitución, pero mientras que las organizaciones del movimiento se empeñaron en la sindicalización de las prostitutas o en instar a las mujeres a no ejercer la actividad, Mujeres Libres se centró en el análisis de su componente de explotación económica y política. Por tanto, tendría que formarse técnicamente a las mujeres para que pudieran ganarse la vida de otros modos. En consecuencia, Mujeres Libres creó un programa de liberatorios de prostitución que ofrecía tratamiento médico-psiquiátrico, ayuda moral y material, hasta que las prostitutas alcanzaran una situación independiente. Aunque la CNT y la prensa anarquista apoyaron el plan, en el interior del sindicato no se creía que se pudiera terminar con la prostitución. Lo que la CNT intentó fue terminar con la explotación mediante la sindicación. Mujeres Libres se dirigió a las más vulnerables, a la explotación económica y social en unos momentos -la guerra civil- en que el número de prostitutas había aumentado, incluso a consecuencia del proceso revolucionario que en la zona republicana dejó sin trabajo a cientos de mujeres del servicio

doméstico, después de que sus patronos hubiesen huido a la zona "nacional". Mujeres Libres no identificaba a las prostitutas con las mujeres que vendían sus cuerpos en las calles o en los burdeles, siguiendo la línea defendida por Emma Goldman, sostenían que todas las mujeres dependientes económicamente de los hombres eran prostitutas. Hubo un gran desfase entre el material escrito de Mujeres Libres y las actividades cotidianas, la organización patrocinó charlas sobre sexualidad y métodos anticonceptivos. Y según el testimonio de mujeres próximas a los espacios libertarios, los médicos cenetistas facilitaban anticonceptivos. Sin embargo, la revista guardó un relativo silencio sobre la cuestión sexual y los llamamientos de los anarquistas a favor de una mayor apertura sexual eran muy puritanos. Para las investigadoras que se han acercado al anarco feminismo, este puritanismo persiste (oposición al actual movimiento feminista, al aborto y al lesbianismo).

La Reforma Sexual de la Generalitat

Se centró en la prevención de las enfermedades venéreas y el control de la prostitución, que había estado regulada hasta 1935. Durante la guerra se extendió de forma extraordinaria y todos los grupos políticos estaban de acuerdo en erradicarla. Se desplegó una intensa propaganda en los carteles de guerra que reforzaba la representación de la prostituta como la sexualidad femenina peligrosa. Los carteles representaban a las prostitutas como criminales pervertidas, la iconografía oficial estaba destinada a asustar a los soldados y a obligarles a evitar las enfermedades venéreas: "Una baja por mal venéreo es una deserción" o "una mujer con VENÉREO puede ocasionar la desgracia a cien familias". Este concepto de la prostitución como una marginada social, y prácticamente de una forma degenerada de conducta humana, reforzó una idea especifica de las mujeres como fuente exclusiva de inmoralidad sexual y, como tal, única responsable de la propagación de la enfermedad venérea. El imaginario bélico descartaba la complicidad de los varones que eran absueltos de la responsabilidad de toda transgresión sexual. La perpetuación de esta idea de la prostitución, a pesar de las opiniones en contra, se atribuye al hecho de que eran los organismos sociales y sanitarios oficiales, como el Consejo Sanitario de Guerra o los departamentos ministeriales los que controlaban y realizaban los carteles de guerra, sin embargo, normalmente se ha considerado que representan el realismo socialista y los valores revolucionarios. Este poderoso imaginario colectivo destaca la continuidad de las normas culturales de género e ilustra la marcada divergencia entre la retórica revolucionaria, tan innovadora en otros campos, y las ideas patriarcales imperantes en las actitudes sobre las prostitutas y en general sobre las mujeres como colectivo. La proyección visual dominante del negocio del sexo fue tan decisiva que favoreció la idea tradicional de la prostitución anulando los debates escritos o las ideas más innovadoras, sostenidas por el anarquismo y que ya hemos explicado al referirnos al proyecto de los liberatorios de prostitutas formulados por Mujeres Libres, y cuyo núcleo de acción lo constituían las prostitutas y no las enfermedades venéreas. Pero la revolución no hizo nada por cuestionar las definiciones tradicionales del delito sexual. Mayor significación, al menos simbólica, fue la aprobación del aborto. El 9 de enero de 1937 el Diario Oficial de la Generalidad de Cataluña publicó un decreto de presidencia del 25 de diciembre anterior firmado por Josep Tarradellas como primer consejero, y con las firmas de los consejeros de Sanidad y Asistencia Social, Pedro Herrera, y el de Justicia, Rafael Vidiella; por el que se autorizaba la interrupción artificial del embarazo. La aprobación de la Ley de Reforma Eugenésica del Aborto[24] fue la praxis política que bajo la responsabilidad del médico Félix Martí Ibáñez, materializó los presupuestos de la reforma sexual anarquista[25]. El aborto había aparecido como problema social en España a principios del siglo XX, defendido por un pequeño número de médicos comprometidos con las ideas eugenésicas y que abogaban por el

24 Aprobada por Decreto el 25 de diciembre de 1936 y publicada el día 9 de enero de 1937 en el Diario Oficial de la Generalitat.

25 Véase, Eduard Masjuan, "Procreación...".

aborto terapéutico, lo que suponía un gran avance en un país donde la Iglesia Católica ejercía el monopolio de la moral. Este debate que afectaba a las mujeres solo era desarrollado por el clero y los médicos, sin la participación de las mujeres que nunca intervinieron de forma pública en la discusión, a excepción de una pequeña minoría que no era representativa. Además este tema, como todos los relacionados con la sexualidad, era tabú y no se debatía en público y ninguna organización femenina lo abordaba porque las pautas morales imperantes atribuían a la mujer una sola función, la reproductiva. El debate público sobre el aborto no se debió a un interés por los derechos reproductivos de la mujer, sino a la preocupación de los profesionales médicos por la eugenesia, la alta mortalidad infantil, la higiene y la salud pública.

Conclusiones

Desde las culturas políticas obreras, especialmente anarquista, se desarrolló una línea de pensamiento que tuvo su plasmación en comportamientos afectivos y sexuales que fueron, tras la guerra civil, duramente castigados. Castigos que afectaron en mayor medida a las mujeres. De los estudios realizados sobre los efectos de la represión franquista se deduce una clara connotación de género[26]. El castigo sufrido por miles de mujeres ejecutadas y encarceladas, entre 1937 y 1945, se vincula en mayor medida a la transgresión del rol de feminidad, convertido en delito, que a responsabilidades políticas imputables a un reducido número de procesadas por la justicia militar. La frecuencia con la que aparecen como agravantes en sus sentencias, la vida marital de las solteras y el mantenimiento de relaciones sexuales "ilícitas", asociadas al "amor libre" y al matrimonio civil, demuestran hasta qué punto la moral y la vida familiar fueron evaluadas y castigadas, en tanto que sustraían el monopolio que la Iglesia ejercía sobre la vida privada. Sin embargo, la desaparición física y la privación de libertad de miles de transgresoras, no sería suficiente para borrar la huella del desafío. Acabada la guerra, las necesidades demográficas del nuevo Estado requerían del vientre de las mujeres pero también que la procreación se hiciera según los principios de los vencedores.

Como henos señalado, la cartelería de guerra en la "zona republicana" genera un discurso demonizador de la prostituta que desgraciadamente va a transitar al franquismo. Y que con el pretexto de que la guerra se perdía -poco menos que por culpa de la prostituta- produce en la retaguardia republicana una representación diabólica que, una vez acabada la guerra, será instrumentalizada igualmente por el franquismo. Una representación que justificará la existencia del Patronato de Protección a la Mujer, creado en 1942, con el pretexto de internar en sus centros a las prostitutas. Sin embargo, la confinación se hizo extensiva a miles de mujeres que sin ser prostitutas acabaron igualmente en los centros del Patronato, sin otra argumentación que la transgresión de la moral femenina impuesta por el Régimen.

26 Véase Encarnación Barranquero Texeira, "Mujeres malagueñas en la represión franquista a través de las fuentes escritas y orales", Historia Actual Online, 12 (2007); Lucía Prieto Borrego, "Mujer y anticlericalismo. La Justicia Militar en Marbella", Historia Actual Online, 12 (2007); Pura Sánchez, Individuas de dudosa moral. La represión de las mujeres en Andalucía (1936-1958), Barcelona, Crítica, 2009; Ángeles Egido León, El perdón de Franco. Represión de las mujeres en el Madrid de la posguerra. Madrid, Catarata, 2009, y Lucía Prieto Borrego. "Procesos y procesadas. Mujer y Justicia Militar en la provincia de Málaga", en Encarnación Barranquero Texeira (ed.), Mujeres en la Guerra Civil y el franquismo: violencia, silencio y memoria de los tiempos difíciles, Málaga, CEDMA, 2010, pp. 47-71.

Revisa Los Archivos Anarquistas:

international institute of social history

https://socialhistory.org/es/

biblioteca TERRA LIVRE

https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/

LA DIFÍCIL INCLUSIÓN DE LAS MUJERES EN LOS SINDICATOS ESPAÑOLES:

de las resoluciones de los Congresos al caso de las trabajadoras del calzado en Barcelona (1870-1931)

Joël Delhom

Profesor titular de la Université de Bretagne-Sud, Lorient

Miembro del equipo de investigación ERIMIT – EA 4327 de la Université de Rennes 2, Francia.

Correo electrónico: joel.delhom@univ-ubs.fr

En la segunda mitad del siglo XIX[1], el empleo de mujeres en la industria española se fue intensificando no sólo en el textil y la confección, sectores ya tradicionalmente feminizados, sino también en los oficios considerados como propiamente masculinos. La tasa de actividad de las mujeres –difícil de calcular– era de al menos 15% entre 1887 y 1900, y se redujo en torno al 10% en 1910 por un descenso en el sector primario, bajando después sólo un punto en dos décadas (9% en 1930), aunque el número de obreras en la industria siguió creciendo hasta representar alrededor de 30% del empleo femenino en 1930, más del doble del porcentaje de 1900[2]. La población activa femenina del sector industrial en la provincia de Barcelona se triplicó en treinta años, pasando de al menos 50.000 trabajadoras en 1900 (47% de la población activa femenina) a 164.000 en 1930 (65%). En la industria del vestido y tocado, que incluye el calzado, trabajaban unas 12.500 mujeres en 1914, 13.900 en 1920 y 16.300 en 1925[3]. Las autoridades públicas, conscientes de esta evolución

1 Publicado en edición digital: Primer Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo, 26, 27, 28 octubre 2016, Buenos Aires, CeDInCI – IDAES – UNSAM, 2016, p. 522-546 (ISSN : 2545-6490). <http://congresoanarquismo.cedinci.org/wp-content/uploads/2017/01/actas-final-congreso-anarquismo.pdf>.

2 Las industrias pasan de ocupar a menos de 200 mil mujeres en 1900 y 1910 a más de 350 mil en 1930, o sea del 13% del total de trabajadoras al 31%. Rosa María Capel Martínez, La mujer española en el mundo del trabajo, 1900-1930, Madrid, Fund. Juan March, 1978, pp. 9 y 25-26; ídem, El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930), Madrid, Ministerio de Cultura-Instituto de la Mujer, 1986, Cuadro II-1, p. 48, Cuadro II-7, p. 67, y p. 116; Álvaro Soto Carmona, "Cuantificación de la mano de obra femenina (1860-1930)", en Pilar Folguera (ed.), La mujer en la historia de España (siglos XVI-XX), Madrid, UAM, 1984, pp. 279-298; ídem, "La participación de la mujer en la conflictividad laboral (1905-1921)", en María Carmen García-Nieto París (coord.), Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres (siglos XVI-XX), Madrid, UAM, 1986, p. 288; ídem, "La condición de la mujer trabajadora al final del siglo XIX", en Margarita Ortega y María Jesús Matilla (ed.), El trabajo de las mujeres, siglos XVI-XX, UAM, 1988, p. 346.

3 R. Mª. Capel Martínez, El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, Cuadros II-9, p. 74, y IV-10, p. 162.

mal aceptada por la sociedad patriarcal[4], terminaron adoptando —con mucho retraso en relación con otros países europeos y con medidas protectoras netamente inferiores— dos disposiciones jurídicas para regular las condiciones del trabajo asalariado femenino en 1900 y 1902 —poco y lentamente aplicadas—, que fueron seguidas por otras tres en 1912-1913 y una más en 1923, aplicada en 1929[5]. Por otra parte, como muchísimas obreras trabajaban en su propio domicilio y a destajo (*sweating system*)[6], además de sus labores domésticas, sus actividades quedaron hasta 1926 fuera de la escasa protección ofrecida por la legislación. La participación de las mujeres en la producción, en pésimas condiciones horarias, sanitarias y salariales (ganaban entre un tercio y la mitad que los hombres[7]), no podía dejar indiferente al naciente movimiento obrero, sin embargo no se emprendió ninguna campaña de gran envergadura para promover la sindicación femenina y mejorar sus condiciones laborales[8]. La legislación social sobre la mujer trabajadora tampoco fue el resultado de la movilización sindical. Aunque existía entre ellos gran diversidad de opiniones, los anarquistas fueron de los primeros en denunciar la doble explotación de la mujer —en casa por el hombre y en la fábrica por el patrono— y en reivindicar su emancipación social, pero el tema del trabajo femenino fue marginal en su prensa hasta los años veinte y ni siquiera

4 "En las décadas de principio de siglo aún perduraba una hostilidad patente hacia la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado. Esta animosidad hacia el trabajo extradoméstico femenino fue interclasista y fue compartida tanto por parte de los conservadores como por los miembros de la izquierda vinculados con el movimiento obrero." Mary Nash, "Trabajadoras y estrategias de supervivencia económica: el caso del trabajo a domicilio", en M. Ortega et Mª. J. Matilla (ed.), El trabajo de las mujeres, *op. cit.*, p. 361.

5 Se trata de la Ley de 13 de marzo de 1900 que regulaba el trabajo de mujeres y niños, cuyo art. 9 lo prohibía durante las tres semanas siguientes al alumbramiento (que pasaron a ser cuatro por el Reglamento de 13 de noviembre de 1900), reservaba el puesto de trabajo liberado por la parturienta y otorgaba una hora pagada para la lactancia. Dicho artículo fue modificado el 8 de enero de 1907 para ofrecer, entre otras cosas, la posibilidad de cesar el trabajo a partir del octavo mes de embarazo con justificación médica, y nuevamente reformado por el Real Decreto (RD) de 21 de agosto de 1923 (prohibición del trabajo durante el período de seis semanas posteriores al parto). El RD de 26 de junio de 1902 limitó a once horas la jornada de trabajo de las mujeres. El RD de 25 de enero de 1908 clasificaba las industrias prohibidas a mujeres y niños. La Ley de 27 de febrero de 1912 obligó a los patronos de establecimientos no fabriles a poner una silla a disposición de las mujeres que trabajaban de pie. La Ley de 11 de julio de 1912 prohibía el trabajo nocturno en las fábricas, pero no fue vigente hasta dos años después y no se aplicó al sector textil antes de 1920 (hubo otra ley en 1927). El RD de 24 de agosto de 1913 limitó a 10 horas la jornada de trabajo en el textil. Hay que esperar hasta el 22 de marzo de 1929 para la aplicación del seguro obligatorio de maternidad, ya iniciado por el RD de 21 de agosto de 1923 y posteriormente recogido en la legislación de la II República (26 de mayo de 1931). R. Mª. Capel Martínez, El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, pp. 79-101; Pilar González Martínez, "Notas sobre la condición de la mujer trabajadora en España durante los tres primeros decenios del siglo XX", en María Teresa Gallego (ed.), Nuevas perspectivas sobre la mujer, Madrid, UAM, vol. II, 1982, pp. 100-101; A. Núñez Orgaz, "Gestación de la primera Ley de Regulación del trabajo de la mujer (1883-1900)", en M. Ortega y Mª. J. Matilla (ed.), El trabajo de las mujeres, *op. cit.*, pp. 231-248; ídem, "El Instituto de Reformas Sociales en el debate sobre la función social de la mujer (1904-1924). Su incidencia sobre la legislación laboral", en Cristina Sánchez (ed.), Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental, vol. II, Madrid, UAM, 1989, pp. 321-332; José María Borrás Llop, "Los límites del primer intervencionismo estatal en el mercado laboral: las Juntas de Reformas Sociales, las Delegaciones del Consejo de Trabajo y el empleo de mujeres y niños (Cataluña, 1900-1930)" y Soledad Bengoechea, "Los empresarios catalanes ante los proyectos de ley regulando el trabajo de las mujeres (1855-1912)" en Cristina Borderías (ed.), Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, 1836-1936, Barcelona, Icaria - Universitat de Barcelona, 2007, respectivamente pp. 61-96 y 97-125.

6 Según R. Mª. Capel Martínez, la mitad de las obreras del sector secundario trabajaba a domicilio en 1930; el grupo de industrias más afectado era el de vestido y tocado, del que también forma parte el calzado (El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, p. 160). M. Nash, "Trabajadoras y estrategias de supervivencia…", *op. cit.*, p. 355-366.

7 "La falta de una capacitación laboral, los prejuicios sobre su incorporación al trabajo fabril, la pervivencia de la idea de que el trabajo femenino era algo transitorio y secundario, como máximo en tiempos de grave necesidad económica, llevaron a una fácil aceptación de la legitimidad de la discriminación salarial de la mujer." M. Nash, "Trabajadoras y estrategias de supervivencia…", *op. cit.*, p. 364.

8 Podría ser una excepción la campaña de la Federación Local de Barcelona de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), llevada a cabo por Ángel Pestaña en 1918, para organizar a las sirvientas de Barcelona.

entonces llegó a ser central[9]. En palabras de Mary Nash, “como movimiento social, el anarquismo ha demostrado unas contradicciones importantes entre su teoría y su práctica, y en muchos casos, las relaciones tradicionales de dominio-subordinación entre hombre y mujer apenas han cambiado” en el seno de sus organizaciones[10]. Como existen pocos estudios de casos concretos sobre la integración de las mujeres en los sindicatos y que la historiografía se ha centrado más en el anarcofeminismo de los años treinta[11], se abordará aquí la cuestión del trabajo industrial de la mujer desde 1870 hasta 1931, contraponiendo teoría y práctica sindicales. En la primera parte, se presentará un panorama de las resoluciones aprobadas por las sucesivas organizaciones sindicales libertarias en sus Congresos[12], con varias referencias a las opiniones expresadas en los medios obreros; en la segunda, se estudiará la situación en el sector del calzado de Barcelona en base a la información publicada en la prensa durante las huelgas más importantes.

Resoluciones contradictorias en los congresos: el trabajo femenino cuestionado[13]

Impregnado por la ideología de la división de las esferas pública / privada entre hombres y mujeres, e inconsciente de que ello podía debilitar la capacidad reivindicativa del movimiento obrero, el Congreso de Ginebra de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) reunido en septiembre de 1866, ya inscribía en sus objetivos la exclusión de las mujeres del trabajo industrial con argumentos que también serán esgrimidos en España durante un siglo[14]. El delegado de los trabajadores franceses en el Primer Congreso Obrero de Barcelona en junio de 1870 se hizo portavoz de la concepción prudhoniana de la

9 José Álvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910) [1976], Madrid, Siglo XXI, 2ª ed. 1991, cap. 11, pp. 281-308, especialmente pp. 300-302. Rafael Flaquer Montequi, “La función social de la mujer a través de la prensa obrera madrileña, 1868-1874”, en Mª. C. García-Nieto París (coord.), Ordenamiento jurídico…, *op. cit.*, pp. 279-286; Adela Núñez Orgaz, “Evolución del trabajo femenino en el anarquismo (1870-1900)” y Manuel Morales Muñoz, “«Ecce Mulier». Sobre un discurso de Teobaldo Nieva a las trabajadoras de la Internacional” en M. Ortega et Mª. J. Matilla (ed.), El trabajo de las mujeres, *op. cit.*, respectivamente pp. 275-288 y 289-299. Mª. Á. García Maroto, La mujer en la prensa anarquista. España, 1900-1936, Madrid, Fund. Anselmo Lorenzo, 1996, pp. 75-90.

10 M. Nash, Mujer y movimiento obrero en España, 1931-1939, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 21. Añade la autora: “En España, la cuestión de la liberación de la mujer nunca se convirtió en cuestión primordial entre los anarquistas aunque en comparación con las demás tendencias de la izquierda española dedicaron mucha atención a la cuestión.”

11 Sobre la cuestión femenina en el anarquismo español, remitimos a dos síntesis historiográficas recientes: Gloria Espigado, “Las mujeres en el anarquismo español (1969-1939)”, Ayer. Revista de historia contemporánea, Madrid, Marcial Pons, 2002, nº 45 (1), pp. 39-72; M. Nash, “Libertarias y anarcofeminismo”, en Julián Casanova (coord.), *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 139-165.

12 Nos referiremos también a congresos de sociedades obreras en que las orientadas por anarquistas tomaron parte sin ser mayoritarias en la organización.

13 Para una perspectiva teórico-crítica del trabajo de las mujeres, véase la producción de Joan W. Scott y, en particular, la parte 2, Género y Clase, cap. 4, “Las mujeres en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*”, pp. 95-121, y parte 3, El género en la Historia, cap. 5, “Identidades masculinas y femeninas en el ámbito laboral. La política del trabajo y la familia en la industria parisina del vestido en 1848”, pp. 125-147, de su obra *Género e historia* [1988], México, FCE, 2008. También Joan W. Scott y Louise A. Tilly, *Les Femmes, le travail et la famille* [1978], París, Rivages, 1987, especialmente parte 2, cap. 6, y parte 3, caps. 7 y 8, pp. 129-246. Agradezco a Laura Fernández Cordero esta orientación bibliográfica.

14 “Desde el punto de vista físico, moral y social, el trabajo de las mujeres y de los niños en las manufacturas, debe ser enérgicamente condenado en principio como una de las causas más activas de la degeneración de la especie humana y como uno de los medios más potentes de desmoralización utilizados por la clase capitalista. La mujer no está hecha para trabajar, su sitio es el hogar familiar; ella es la educadora natural del niño y ella sola puede prepararlo a la existencia cívica, viril y libre.” Citado por Francisco Olaya Morales, Historia del movimiento obrero español (siglo XIX), Móstoles, Nossa y Jara - Madre Tierra, 1994, pp. 237-238. Había sido desestimada una propuesta alternativa que decía: “Teniendo necesidad la mujer de trabajar para vivir honradamente, deben buscarse los medios de mejorar su trabajo; no de suprimirlo.” El periódico La Federación difundió esta doctrina en 1870 al publicar las actas del Congreso. “Asociación Internacional de Trabajadores. [Actas del] Primer Congreso Universal de Obreros en Ginebra, Suiza [septiembre de 1866]”, La Federación, Barcelona, 30 de enero de 1870, p. 3 [la publicación de las actas empezó el 16 del mismo mes].

función social de la mujer, aunque también se alegró "muchísimo de ver un gran número de mujeres en esta asamblea", claro índice del precoz interés de las trabajadoras por la organización:

> *Así, opino que la mujer —decía André Bastelica— no ha nacido para trabajar, que tiene una misión moral e higiénica con que cumplir en la familia, educando a la niñez, amenizando a la familia con sus prendas y su amor. En la sociedad actual, trabajando en el taller, hace por su trabajo la competencia al hombre, aumenta la miseria, de lo que nace la corrupción, la prostitución, de que se aprovechan innoblemente nuestros opresores*[15].

La cuestión no dio lugar a una resolución y el Consejo Federal fue encargado de redactar un texto de orientación para el siguiente Congreso[16]. El Segundo Congreso de la Federación Regional Española (FRE) reunido en Zaragoza en abril de 1872 tuvo, pues, que discutir la propuesta del carpintero barcelonés Ventura Fornells de "tratar de la mejor forma posible de la emancipación de la mujer de todo trabajo que no sea doméstico". De manera sorprendente, el Congreso aprobó "por unanimidad y sin discusión" un dictamen muy progresista del Consejo Federal titulado "De la Mujer", basado en el carácter evolutivo de las sociedades y en el principio fundamental de la libertad individual:

> *Los que quieren emancipar a la mujer del trabajo para que se dedique exclusivamente al hogar doméstico, al cuidado de la familia, suponen que esta es únicamente su misión, para lo cual afirman tiene facultades especiales que se contrarían sacándola de lo que ellos llaman su centro.*
>
> *Los que esto afirman suponen que la actual constitución de la familia es imperecedera, y este es el fundamento principal de su opinión. Pero [...], variando las condiciones económicas de las sociedades, sobre todo la forma de la propiedad, varían también las instituciones sociales.*
>
> *[...]*
>
> *La mujer es un ser libre e inteligente, y por lo tanto responsable de sus actos, lo mismo que el hombre; pues si esto es así, lo necesario es ponerla en condiciones de libertad para que se desenvuelva según sus facultades. Ahora bien; si relegamos a la mujer esclusivamente [sic] a las faenas domésticas, es someterla como hasta aquí, a la dependencia del hombre y por lo tanto quitarla su libertad.*
>
> *¿Qué medio hay para poner a la mujer en condiciones de libertad? No hay otro más que el trabajo. Pero se dirá: el trabajo de la mujer es origen de grandes inmoralidades, causa la degeneración de la raza y perturba las relaciones entre el capital y el trabajo en perjuicio de los trabajadores, por la concurrencia que les hacen las mujeres. A esto respondemos: la causa de estos males no está en el trabajo de la mujer, sino en el monopolio que ejerce la clase esplotadora [sic]; trasfórmese la propiedad individual en colectiva, y se verá cómo cambia todo por completo.*
>
> *[...]*
>
> *Entre tanto, creemos que nuestro trabajo acerca de la mujer es hacerla entrar en el movimiento obrero, a fin de que contribuya a la obra común, al triunfo de nuestra causa, a la emancipación del proletariado, porque así como ante la esplotación [sic] no hay diferencia de sexo, tampoco debe haberla ante la justicia*[17].

15 Citado en Josep Termes, Anarquismo y sindicalismo en España (1864-1881), Barcelona, Crítica, 2000 [1ª ed. 1965], p. 322 (Apéndice C.).

16 A. Núñez Orgaz, "Evolución del trabajo femenino en el anarquismo (1870-1900)", *op. cit.*, p. 283.

17 Actas del II Congreso de la Federación Regional Española (FRE) de la AIT, ed. facsímil, Sabiñánigo, CGT Aragón, 2010, pp. 7, 74-75 y 109. Véase también el dictamen "La propiedad" que analiza la función social de la mujer primero en el régimen de la pequeña y de la gran propiedad, y después en el de la propiedad colectiva. Se destaca su potencial revolucionario desde que tuvo que abandonar el hogar doméstico para trabajar en el taller y se reconoce su "importancia" en las huelgas catalanas (pp. 88-90 y 95-96).

Los trabajadores anarquistas españoles distinguían así función biológica y función social, desechando el falaz concepto paternalista de *emancipación del trabajo* por el de *emancipación social*, más universal e igualitario. La rivalidad entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo podía ser resuelta por la unión de los dos sexos en la organización proletaria revolucionaria y, por consiguiente, la FRE propugnó la sindicación de las obreras en secciones femeninas[18]. Asimismo, en julio de 1873, durante la Primera República, la Unión Manufacturera, que representaba a unos 40.000 trabajadores del sector textil, envió una exposición a las Cortes que planteaba, entre otras reivindicaciones, la igualdad de salarios para hombres y mujeres, debiéndose reconocer a éstas "la libertad de trabajar cómo y cuándo les conviene mejor"[19]. Una década más tarde, en el segundo Congreso de la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE), reunido en Sevilla en 1882, participaron por primera vez varias delegadas tejedoras de Sevilla y otra de Reus, pudiendo algunas pronunciar un discurso. Dos tejedoras actuaron como secretarias de una sesión en que se discutió una propuesta de las obreras de Sevilla pidiendo que el Congreso adoptara una resolución sobre los derechos de la mujer. Su propuesta fue aprobada por unanimidad, pero no figura el texto en la prensa[20]. Es probable que se volviera a impulsar la organización de las trabajadoras cuyos primeros frutos ya estaban madurando. Por ejemplo, en Sabadell, cerca de Barcelona, la tejedora Teresa Claramunt contribuyó a crear una Sección Varia de Trabajadoras Anárquico-Colectivista el 27 de octubre de 1884 y empezó a colaborar asiduamente en la prensa militante, a menudo en torno al protagonismo revolucionario de la mujer[21]. Sin embargo, los años siguientes se caracterizan por una regresión en cuanto al grado de aceptación del trabajo asalariado femenino.

Aunque de vez en cuando se publicaba algún ensayo favorable al trabajo extradoméstico[22], no se puede considerar que dichos planteamientos progresistas de la élite militante anarquista eran compartidos mayoritariamente por el movimiento obrero de la época, ni por las mismas trabajadoras. En la prensa no faltaban artículos, incluso favorables a cierta emancipación femenina, que describían la fábrica como un lugar de perdición de la mujer, copiando el discurso de la burguesía más conservadora: "[...] las fábricas, es decir, esos lupanares, esas pocilgas donde se encierran millares de proletarias, son a no dudar y sin que se nos pueda tachar de exageración, focos constantes de degradación y prostitución"[23]. Desta-

18 Ver, p. ej., "A las obreras", La Federación, 12 de mayo de 1872, p. 1, y "La propaganda en el hogar doméstico", El Trabajo, Barcelona, 16 de junio de 1872, p. 2.

19 Citado por F. Olaya Morales, Historia del movimiento obrero español (siglo XIX), *op. cit.*, p. 502.

20 Una joven tejedora sevillana fue nombrada secretaria de la 2ª sesión del Congreso y pronunció una alocución en la que declaró "[la mujer] hoy levanta ya su frente reclamando los derechos que el hombre le tiene arrebatados". En otro momento, una niña y dos obreras pronunciaron discursos "proclamando la influencia que la mujer ejerce en la sociedad y la necesidad de que en su redención camine unida con la del Proletariado". Revista Social, Madrid, 05 de octubre de 1882, p. 2. El discurso de una de ellas, Manuela Díaz, debía de ser muy parecido al que pronunció en julio en un centro obrero de Sevilla y fue reproducido en Revista Social, 03 de agosto de 1882, pp. 2-3. La otra se llamaba Vicenta Durán.

21 Es también autora de un folleto titulado La mujer, consideraciones sobre su estado ante las prerrogativas del hombre, Mahón, El Porvenir del Obrero, 1905. M. Nash considera que T. Claramunt es una de las primeras anarquistas en formular la idea de la autoemancipación de la mujer (Mujer y movimiento obrero en España, *op. cit.*, pp. 25-26). Véase María Amalia Pradas Baena, Teresa Claramunt. La "virgen roja" barcelonesa. Biografía y escritos, Barcelona, Virus, 2006, pp. 161-218; Laura Vicente Villanueva, Teresa Claramunt (1862-1931), pionera del feminismo obrerista anarquista, Madrid, Fund. Anselmo Lorenzo, 2007. Es de destacar la serie de artículos atribuida a Claramunt, titulada "La igualdad de la mujer" y publicada en Bandera Social, Madrid, 02, 16 y 23 de octubre, p. 1; y 04 y 25 de noviembre de 1886, respectivamente pp. 1 y 2.

22 P. ej., "La emancipación de las mujeres", El Productor, Barcelona, 11 de agosto de 1892, p. 1, y 18 de agosto, pp. 1-2, especialmente la segunda entrega.

23 "La mujer. Lo que ha sido, lo que es y lo que debe ser. II", Revista Social, 16 de febrero de 1882, p. 1. La primera entrega es del 26 de enero, p. 1, y la última del 09 de marzo de 1882, pp. 1-2. Ver igualmente "A la mujer del proletario", *ibíd.*, 14 de septiembre de 1882, p. 1, cuyo autor condena el trabajo industrial y comparte la misma opinión en cuanto a la función social de la mujer como educadora. Otro ejemplo en G., "El déficit del trabajador", Acracia. Revista Sociológica, Barcelona, enero de 1887, citado por M. Nash, "Identidad de género, discurso

cadas trabajadoras militantes compartieron también ese tipo de argumentos sexistas y moralistas. Por ejemplo, en la segunda sesión de constitución de la Sección Varia de Trabajadoras Anárquico-Colectivista, el 28 de octubre de 1884, Federación López Montenegro Tomás, hija de anarquista y futura directora del periódico **Los Desheredados** (Sabadell), se expresó en los siguientes términos, refiriéndose a las "degradaciones de la raza" que se consentían:

> *[...] el inconcebible abuso que se hace de la muger [sic] atrofiándola al separarla de sus deberes naturales para encerrarla a producir en el taller como una bestia, siendo el lascivo desahogo del brutal mayordomo o del explotador sin entrañas [...]*
>
> *[...] la misión de la mujer es criar y educar hijos valientes, honrados y libres, ayudando al hombre en todas las faenas del consumo y no en las de la producción, que, por músculos, inteligencia, etc., corresponden al hombre*[24]*.*

Las mujeres —anarquistas incluidas—, habían asimilado y seguían difundiendo el prejuicio de la debilidad moral y física femenina. Soledad Gustavo (pseudónimo de Teresa Mañé), compañera de Federico Urales (pseudónimo de Juan Montseny) y madre de Federica Montseny, pudo así escribir en 1891 que el organismo femenino es "débil por naturaleza" y que la misión de la mujer es "allanar el camino del hombre para que éste llegue a su emancipación, que es la misma de la mujer"[25]. En esta época, la clase obrera no percibía el trabajo asalariado femenino como una aspiración individual a la autonomía y menos como un derecho, sino al contrario como una calamidad social. Si bien la necesidad económica obligaba a muchos proletarios a aceptarlo, ellos preferían limitarlo a "las ocupaciones propias del sexo" —las más afines a las tareas desempeñadas tradicionalmente por la mujer— realizadas en los domicilios[26].

En 1903, el Tercer Congreso de la Federación de Sociedades de Resistencia de la Región Española (FSORE), reunido en Madrid, condenó tajantemente el trabajo de la mujer "en faenas impropias de su sexo" —sin definirlas—, pero dejó una gran autonomía a los sindicatos para tomar en consideración las condiciones económicas locales[27]. El retroceso también se observa en la participación femenina a este Congreso donde hubo sólo una delegada por una sociedad de Santander. Para combatir la crisis económica, el quinto Congreso de la FSORE (Madrid, mayo de 1905), reivindicó la igualdad de salarios entre mujeres y hombres, pero esta reivindicación refleja la voluntad de preservar el empleo masculino más que la defensa de un principio de equidad laboral entre los sexos[28]. Por supuesto, los acuerdos de los congre-

de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX", en Georges Duby y Michelle Perrot, Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX, Madrid, Taurus, 1993. p. 585.

24 Teresa Claramunt, "La asociación de la muger" (Los Desheredados, Sabadell, 1° de noviembre de 1884), en Mª. A. Pradas Baena, Teresa Claramunt, *op. cit.*, pp. 163-164. Escribe M. Nash: "Inscrito en una visión esencialista que naturalizaba el cometido social femenino en sus funciones reproductivas y maternales, este discurso personificaba las mujeres como seres domésticos" ("Libertarias y anarcofeminismo", *op. cit.*).

25 Soledad Gustavo, "Misión de la mujer en la revolución", La Anarquía, Madrid, 16 de octubre de 1891, pp. 1-2. Véase también Julián Vadillo Muñoz, Abriendo brecha. Los inicios de la lucha de las mujeres por su emancipación. El ejemplo de Soledad Gustavo, Guadalajara, Volapük Ed., 2013.

26 M. Nash, Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936, Barcelona, Anthropos, 1983, pp. 46 y 49.

27 "[…] que las Sociedades adheridas a esta Federación procuren por todos los medios a su alcance apartar al sexo femenino de aquellas faenas, y reconociendo que en cada región este problema reviste distinto carácter y que adoptar un acuerdo cerrado era imposible, porque lo provechoso para las comarcas fabriles resultaría perjudicial en las agrícolas, dejó en libertad a las secciones para que ellas elijan, con conocimiento de causa, la fórmula por la que las mujeres han de ser separadas del campo, de la fábrica y de la mina." "Manifiesto de la Federación Regional a los trabajadores españoles", El Porvenir del Obrero, Mahón, 23 de junio de 1903, p. 3.

28 "Congreso de la Federación Regional", *ibíd.*, 02 de junio de 1905, p. 3. En el ámbito socialista, la orientación era bastante parecida, con la diferencia notable de que no hubo nunca un planteamiento tan progresista como el de la FRE en 1872. Véase M. Nash, Mujer y movimiento obrero en España, *op. cit.*, pp. 146-152; M. Bizcarrondo, "Los orígenes del feminismo socialista en España", en Pilar Folguera (ed.), La mujer en la

sos nacionales son repercutidos a los niveles regional, comarcal y local. Así, el 3 de noviembre de 1906, el Manifiesto de la Unión Local de Sociedades Obreras de Barcelona —dirigido a los hombres— insistía en la cuestión del trabajo femenino y la necesaria sindicación de las obreras, hasta ese momento demasiado descuidada. Sin embargo, la redacción resulta ambigua al principio al no expresar claramente si es en el sindicato que la mujer es la más útil a la lucha por la emancipación o si lo es cuando se queda en casa, siendo esta última interpretación la más probable puesto que se aboga después por "la supresión completa de su trabajo como asalariada y explotada"[29]. Las demandas de mejoras laborales inmediatas para las obreras, tales como la disminución de horarios, están en realidad al servicio de una finalidad abolicionista discriminadora que apenas oculta, tras un discurso condescendiente, el temor a la competencia por los puestos de trabajo y sus diversas consecuencias socioeconómicas susceptibles de alterar la supremacía masculina[30]. Así lo demuestra un comentario a este manifiesto publicado en **El Porvenir del Obrero** (Mahón):

> *[...] las mujeres, más desgraciadas que nosotros por causa de su debilidad física y por su mayor dificultad de acomodamiento a la vida moderna [...]. Es muy importante esta cuestión del trabajo de las mujeres, no sólo por la esclavitud que para ellas representa, sino porque contribuye poderosamente al abaratamiento de los jornales, aumentando la competencia entre los trabajadores y aumentando las dificultades para la vida. Pero además, y sobre todo, la mujer no debiera entrar en la lucha por la existencia ni tener otras obligaciones que las inherentes a sus elevadas funciones de esposa y de madre*[31].

La opinión expresada individual o colectivamente en la prensa militante es a menudo más conservadora que los acuerdos adoptados por la organización obrera. Así, cuando el Manifiesto de Solidaridad Obrera[32] a los trabajadores de Barcelona de julio de 1907 se limitaba a propugnar la sindicación de las mujeres[33], en noviembre el semanario **Solidaridad Obrera**, que era su vocero, publicó en su primera plana un llamamiento a la unión de las obreras del Arte Fabril que tendía a culpabilizarlas en un contexto de evolución tecnológica:

> *Valiéndose de la insuficiencia del salario que gana el hombre, [la clase burguesa] hace que vosotras, abandonando vuestros hogares donde debierais estar al cuidado de vuestras familias, tengáis que ir a la fábrica [...].*
>
> *Pues [vuestro trabajo en la fábrica] representa la supresión del trabajo del hombre; a medida*

historia de España, *op. cit.*, p. 139; Teresa Abelló Güell, "El trabajo de las mujeres en los debates de la II Internacional", en M. Ortega y Mª. J. Matilla (ed.), El trabajo de las mujeres, *op. cit.*, pp. 265-274.

29 "En esta nueva orientación hemos de corregir un error importantísimo; hacer que la mujer se asocie, interesarla en las modernas luchas sociales, porque a ella le corresponde casi la principal parte en esta obra de justicia y emancipación. ¡Cuánta labor puede hacer la mujer en el hogar! Qué servicios más grandes puede prestarnos en la lucha y antes de ella! […] Compañeros: levantad pabellón de combate, disminución de la jornada de trabajo en las fábricas y talleres para la mujer, educación para la misma, hasta llegar a la supresión completa de su trabajo como asalariada y explotada." La Unión Local, "A todos los trabajadores", Tierra y Libertad, Barcelona, 15 de noviembre de 1906, p. 4.

30 Lo mismo se observa en los años treinta. Mª. Á. García Maroto, La mujer en la prensa anarquista, *op. cit.*, p. 78.

31 "Asociación obrera", El Porvenir del Obrero, 23 de noviembre de 1906, p. 3. M. Nash considera que "sigue vigente incluso en el movimiento obrero la idea de que el hombre obrero tiene, si no el monopolio, sí un derecho preferente a un puesto de trabajo" (Mujer, familia y trabajo en España, *op. cit.*, p. 54).

32 La Federación de Sociedades de Resistencia Solidaridad Obrera reunía medio centenar de sociedades obreras de Barcelona, anarquistas, socialistas y republicanas; fue el germen de donde brotó la CNT en 1910.

33 "[…] hemos de poner grande empeño a que la mujer y el niño, que, sucumbiendo a las necesidades del hogar, tienen que dar sus carnes a la máquina reemplazando al hombre y que son objeto de una incalificable explotación, se agrupen también, se asocien y se organicen con nosotros para defenderlos de su condición indigna de una sociedad civilizada". "Manifiesto de Solidaridad Obrera a los trabajadores de Barcelona", Tierra y Libertad, 25 de julio de 1907, p. 1.

que los progresos mecánicos van multiplicándose más, va reduciéndose el número de operarios que en ellas se empleaban para ser reemplazados por la mujer y el niño [...]. Esta carencia de trabajo que vemos en todas partes que causa la miseria en tantas familias, es consecuencia de que las mujeres y los niños hacen la mayor parte del trabajo que deberían hacer los hombres. Luego, de esta falta de trabajo, es claro, hace que los jornales disminuyan y que los obreros tengan que humillarse a todos los tratos y a todos los abusos de la clase patronal [...].

Es preciso pues, compañeras, que vosotras nos ayudéis para que nosotros podamos lograr de momento que vuestras horas de trabajo sean disminuidas, a fin de que puedan ocuparse más brazos y vosotras tengáis un poco más de reposo y de tiempo para cuidar vuestras familias y para que después podamos llegar, con vuestra unión, a emanciparos de la fábrica, para que podáis ser mujeres libres y que viváis dignas de vuestra misión elevada, siendo esposas y siendo madres y no como esclavas ni como instrumento de explotación[34]*.*

Aquí son claramente los varones los sujetos activos de la emancipación, actuando sólo las mujeres como auxiliares a las que se deniega el derecho a emanciparse por sí mismas. El desprecio por la autonomía femenina fue aún más radical el año siguiente. En el primer Congreso de la Federación Solidaridad Obrera (septiembre de 1908), se aprobó sin discusión el dictamen de la ponencia que mandaba, para lograr la igualdad de jornales entre los dos sexos, que los hombres obligaran a sus hijas y esposa a asociarse, ¡negando asimismo el libre albedrío de todas ellas[35]! Sin embargo, esta opinión falócrata fue combatida por algunos anarquistas, entre ellos Anselmo Lorenzo en un largo ensayo titulado “La mujer”, publicado en **Tierra y Libertad** (Barcelona) entre mayo y julio de 1907[36], y también por algunas socialistas[37]. Aunque en 1910 se publicaron en **Solidaridad Obrera** (Barcelona) unas pocas “crónicas femeninas” o “páginas feministas”, firmadas con nombres de mujeres, que alentaban a las obreras a asociarse[38], parece que las trabajadoras, salvo contadas excepciones[39], no parti-

34 “Obreros del Arte Fabril de Cataluña ¡Asociaos!”, Solidaridad Obrera, Barcelona, 16 de noviembre de 1907, p. 1. Véase también la reseña de una de las primeras asambleas generales de la Federación Solidaridad Obrera del 3 de noviembre de 1907, en la que debió de tomarse el acuerdo de publicar el citado llamamiento: “De Barcelona”, Solidaridad Obrera, 09 de noviembre de 1907, p. 4. El argumento de la sustitución de los hombres por las mujeres ya se expresaba quince años antes en “La emancipación de las mujeres”, El Productor, 11 de agosto de 1892, p. 1: “A medida que la máquina ha podido descansar al hombre, el trabajador ha quedado sin ocupación, y la mujer y el niño han cuidado de la máquina para suplir en parte el salario que recibía el hombre.”

35 “Entiende la ponencia que esto [la igualación del valor del trabajo de la mujer al del hombre] sólo puede conseguirse asociando a la mujer, para alcanzar lo cual es preciso que los obreros obliguen a ello a sus mujeres e hijas.” “1er Congreso de Solidaridad Obrera”, Solidaridad Obrera, 18 de septiembre de 1908, p. 3. Hubo 130 sociedades representadas en el Congreso, de las tres tendencias ideológicas ya señaladas.

36 Anselmo Lorenzo, “La mujer”, Tierra y Libertad, 09 y 30 de mayo, 13 de junio y 04 de julio de 1907, siempre p. 4. La cuestión del trabajo de la mujer es analizada en la última entrega.

37 Destaca Virginia González Polo, obrera del calzado y esposa de un zapatero, que defendió el derecho de las mujeres a trabajar en La Lucha de Clases (Bilbao), entre 1905 y 1907. M. Bizcarrondo, “Los orígenes del feminismo socialista en España”, *op. cit.*, pp. 144-147 y 150.

38 P. ej., Rosa, “Asociémonos”, Solidaridad Obrera, 29 de abril de 1910, p. 3.

39 A. Núñez Orgaz menciona algunos nombres de mujeres en “Evolución del trabajo femenino en el anarquismo (1870-1900)”, *op. cit.*, p. 287. En la selección de textos que ofrece M. Nash en el apartado “El debate en torno al trabajo asalariado femenino”, del capítulo “El trabajo de la mujer” de su libro Mujer, familia y trabajo en España (*op. cit.*, pp. 299-362), sólo figuran tres mujeres –socialistas las tres– y sólo un artículo anterior a los años veinte (el de Virginia González). En cuanto a Mª. Á. García Maroto, en el apartado “La incorporación al mundo laboral” de su libro La mujer en la prensa anarquista (*op. cit.*, pp. 75-90), sólo menciona cuatro artículos de mujeres anteriores a 1930, uno de 1903 (el de la feminista británica Dora B. Montefiore, burguesa entonces adscrita al socialismo) y dos de 1924 (de F. Montseny), o sea únicamente una anarquista española. Es imprescindible realizar un “vaciado” sistemático de la prensa obrera libertaria para poder valorar la participación femenina al debate público antes de los años veinte.

ciparon en esos debates sobre la cuestión del trabajo industrial.

Después de tres décadas de planteamientos regresivos, sorprende que las ideas avanzadas hayan logrado imponerse de nuevo en el Congreso fundacional de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), en octubre-noviembre del mismo año. Aunque no figuraba el tema en el orden del día, una ponencia dictaminó sobre el trabajo femenino. No renunciaba al postulado paternalista de la inferioridad biológica al juzgar que "dada la constitución física de la mujer, este Congreso debe considerar como inhumano el trabajo que ésta efectúa ya sea en la carga y descarga y en otros muchos trabajos cuyo esfuerzo es superior a su constitución"; pero no condenaba el trabajo asalariado. Al contrario, lo presentaba como un medio de emancipación: "Nosotros consideramos que lo que ha de constituir precisamente la redención moral de la mujer —hoy supeditada a la tutela del marido— es el trabajo que ha de elevar su condición de mujer al nivel del hombre, único modo de afirmar su independencia". La segunda sorpresa es que también se reconocía un beneficio para el trabajador varón, por otra parte denunciado como explotador en el hogar:

> *Además, hemos de considerar que la disminución de horas del trabajo de muchos de nosotros, la debemos indirectamente al penoso trabajo de las mujeres en las fábricas; mientras tanto que muchos de nosotros permitimos que nuestra compañera se levante de la cama antes de las cinco de la mañana y nosotros permanezcamos descansando. Y cuando la mujer acaba de derramar su sangre por espacio de doce horas, para mantener los vicios de un explotador, llega a su casa y en lugar del descanso se encuentra con un nuevo burgués —compañero— que con la mayor tranquilidad espera que haga los quehaceres domésticos.*

La ponencia propuso que se reivindicara una limitación del trabajo de la mujer, una equiparación en los salarios, una disminución horaria de las jornadas y que se favoreciera la sindicación femenina[40]. El dictamen fue aprobado por aclamación el 1° de noviembre. No obstante, los defensores de la jerarquía patriarcal no tardaron en recuperar parte del terreno ideológico cedido. Habían transcurrido apenas diez meses cuando, en el primer Congreso de la CNT de septiembre de 1911, la cuestión de la sindicación de las mujeres volvió a figurar en el orden del día, aprobándose un dictamen que reafirmaba la prioridad de la función materna de educación, excluyendo de hecho a la trabajadora de cualquier papel revolucionario directo:

> *Entendiendo esta ponencia que tan explotados somos los hombres como las mujeres, pues no se le oculta que la mujer, la doblemente esclava, a la que tenemos el ineludible deber de educar hoy, para que ella, asimismo, pueda, educando también, formar los cerebros de los hombres del futuro, de los encargados de la conquista de la sociedad futura [...][41].*

En la discusión del dictamen destacan algunas in-

40 "Por consiguiente, como conclusiones la ponencia expone al Congreso: 1ª. Abolición de todo trabajo que sea superior a sus fuerzas físicas. 2ª. Entendiendo que para lograr su independencia la mujer necesita del trabajo y por consiguiente este es penoso y mal retribuido. Proponemos: 1.° Que el salario responda a su trabajo con idéntica proporción al del hombre. 2.° Que sea deber de las entidades que integran la C. N. del T. española, se comprometan a hacer una activa campaña para asociar a las mujeres y para disminuir las horas de labor. 3.° Esta ponencia determina que no debe permitirse, bajo ningún concepto que trabaje un mes antes de su parto y hasta un mes después de haber dado a luz." "Congreso Obrero Nacional", Solidaridad Obrera, 4 de noviembre de 1910, pp. 6-7 (6ª sesión del 1° de noviembre). Firmaron el dictamen Rafael Bernabeu del Arte Fabril de Alcoy, José Pons del Arte Textil de Barcelona, José M. Carreras de Peluqueros y Barberos de San Martín y Pablo Pérez de los Encuadernadores de ambos sexos de Barcelona.

41 "Confederación Nacional del Trabajo. Primer Congreso Obrero", *ibíd.*, 15 de septiembre de 1911, p. 2. La pregunta que figuraba en el orden del día se había redactado así: "Siendo indiscutible que la organización de la mujer es absolutamente necesaria para que el Sindicalismo pueda desarrollar todas sus fuerzas en las luchas obreras, ¿qué medios cree el Congreso deben emplearse para lograr dicho objetivo?"

tervenciones. El delegado de los Pintores de Barcelona declaró "que la organización de la mujer deb[ía] hacerse por separado de la del hombre, a fin que de esta forma [fuer]an ellas las que directamente h[icier]an las demandas a la burguesía". Esta propuesta, que hubiera concedido una mayor autonomía a los sindicatos femeninos, no fue aprobada. Tampoco lo fue la de un militante de la Federación Local de Zaragoza que deseaba se fijase "una cuota más pequeña a la mujer que la que paga[ba] el hombre, para que result[as]e menos gravoso y la propaganda [fuese] más eficaz". Con la perspectiva de apartar a las mujeres de ciertos oficios, el delegado de Mosaicos de Barcelona se expresó en contra del dictamen, arguyendo que se "precisa[ba] trabajar activamente para que la mujer dej[as]e de hacer un trabajo superior a sus fuerzas físicas", como por ejemplo la descarga del carbón[42]. Como se ve, seguían existiendo opiniones divergentes; el dictamen aprobado representaba una postura intermedia, más declarativa que práctica y mucho menos progresista que la del Congreso anterior. Hasta la Guerra Mundial, poco o nada en concreto fue emprendido a nivel orgánico[43]. En 1912, mientras numerosas obreras se oponían a la prohibición del trabajo nocturno femenino (Ley del 11 de julio) —de horario más reducido y mejor pagado—, en un mitin comarcal de la CNT catalana se llegó hasta defender la legislación para proteger el empleo masculino[44]. Parte de la militancia rechazaba la idea de una igualdad estricta entre los sexos, enmascarando sus intenciones discriminatorias con alegaciones paternalistas[45]. La voluntad de sindicación de la mujer trabajadora fue muchas veces reafirmada, pero su misma reiteración revela la inconsistencia de los esfuerzos realizados o su ausencia de resultados por la importancia de las resistencias masculinas, sin duda, y probablemente femeninas también. Las resoluciones progresistas de 1872 y 1910 son excepciones que reflejan opiniones minoritarias en un movimiento obrero globalmente reticente al trabajo industrial de la mujer, pero que sí reconocía la necesidad de su apoyo en los conflictos laborales. Es de suponer que fue aumentando la sindicación femenina, pero ésta sólo podía quedar supeditada al control masculino, tanto en lo orgánico como en lo reivindicativo.

El auge económico y la fuerte inflación provocados por la Guerra Mundial incrementaron la participación de las mujeres en el empleo industrial y en los movimientos sociales en la segunda mitad de la década del diez[46]. En Barcelona, el empleo femenino experimentó un crecimiento del 27% entre 1914 y 1920[47]. La cuestión cobró entonces mayor relieve en los medios ácratas, especialmente en 1918. El 25

42 *Ibíd.* A mediados de la década, también algunos socialistas pasaron a la ofensiva contra los avances de las tesis feministas en el PSOE. M. Bizcarrondo, "Los orígenes del feminismo socialista en España", *op. cit.*, p. 148.

43 En la Asamblea de Sindicatos Obreros de la región catalana (Barcelona, marzo de 1913), varias sociedades del Arte Fabril volvieron a presentar una propuesta que también abogaba por la asociación de la mujer. Fue acordado que el Comité Confederal la hiciera suya para promover la propaganda necesaria entre las Federaciones. "Confederación Regional del Trabajo", Solidaridad Obrera, 17 de mayo de 1913, p. 3.

44 "Con la implantación de dicha ley centenares de hombres hallarían colocación cosa que hoy carecen de ella y por lo tanto dejarían de ser hombres-mujeres dedicados a los quehaceres domésticos propios de la mujer, con ello ganarían el pan para la familia mientras la mujer podría estar en casa y cumplir de verdad los sagrados deberes de esposa y madre […]." En Pedro Sangro y Ros de Olano, La evolución internacional del derecho obrero, Madrid, V. Suárez, 1912, p. 220; y M. Nash, "Libertarias y anarcofeminismo", *op. cit.*, p. 141.

45 P. ej.: "Por más que digan, la mujer no es la igual del hombre. Por lo tanto, no debe tener los mismos derechos y deberes que el hombre. Debe tener más limitados los deberes y más amplios los derechos, porque así lo imponen su debilidad fisiológica y las funciones propias de su delicado organismo. Necesita vivir más protegida y amparada desde los primeros años y especialmente cuando llega al periodo de la maternidad." Espartaco, "El derecho de las mujeres", El Porvenir del Obrero, 05 de junio de 1913, p. 1.

46 Según M. Nash (que se apoya en R. Mª. Capel Martínez, La mujer española en el mundo del trabajo, *op. cit.*): "A principios del siglo la obrera industrial representa sólo el 16,02% de trabajadoras del sector y el 13,24% del total de mujeres activas en todos los sectores. A partir de 1914, estas cifras experimentan un incremento importante, y en 1930 el sector ocupa el 31,82% de las trabajadoras." M. Nash, Mujer, familia y trabajo en España, *op. cit.*, p. 51.

47 El crecimiento fue de un 20% a nivel nacional. M. Bizcarrondo, "Los orígenes del feminismo socialista en España", *op. cit.*, pp. 151-152.

de junio, **Solidaridad Obrera** publicó un editorial titulado "La mujer en la lucha social", que destacaba la creciente participación de las trabajadoras en las huelgas "a raíz de las protestas del hambre en toda España" de principios del año[48]. Pocos días después, el Congreso de la Confederación Regional del Trabajo de Cataluña (CRTC), reunido en Barcelona, adoptó un acuerdo que presentaba la sindicación femenina como un deber moral colectivo de la organización y que —más importante aún— exigía que las juntas directivas dieran cabida a las obreras:

> *Entendemos que es una obligación ineludible de los sindicatos procurar por todos los medios lícitos la organización en sindicatos de las mujeres —compañeras, hijas, etc.— que, empleando su actividad en alguna industria u oficio convivan con ellos. En los sindicatos mixtos deberán las juntas administrativas ser mixtas también, a fin de que la mujer se interese por sus luchas y defienda directamente su emancipación económica[49].*

El esfuerzo de feminización de la CNT y de concientización clasista también pasaba por organizaciones de carácter cultural o educativo, como por ejemplo el Centro Instructivo Racional de Barcelona, que organizó el 28 de julio de 1918, en el local del Ramo de Elaborar Madera, una discusión sobre la emancipación de la mujer con la participación de la modista anarquista Libertad Ródenas[50]. La "necesidad de que la mujer intervenga en la obra directiva y administrativa de los Sindicatos" fue discutida el año siguiente a nivel nacional en el II Congreso de la CNT (Madrid, diciembre de 1919), confirmándose su derecho a participar en juntas y comisiones de todo tipo[51]. Posteriormente dejó de aparecer el tema femenino en el orden del día de los congresos nacionales, aunque durante la década del veinte estuvo bastante presente en la prensa libertaria, donde siguieron expresándose opiniones encontradas sobre el trabajo de la mujer[52]. No deja de ser significativo que una personalidad del calibre de Federica Montseny haya privilegiado el empleo masculino y valorado "la maternidad como medio de autorrealización de la mujer"[53]. Por ejemplo, escribía en 1924:

> *[...] si las mujeres se retiraran de muchos de los sitios conquistados, algunas veces con menoscabo de la solidaridad de clase, sobre no quitar empleos a los hombres, disminuyendo así las masas de desocupados forzosos, no se verían obligadas a realizar faenas que fatigan y destrozan inútilmente su organismo, no inferior, pero sí dis-*

48 Solidaridad Obrera, 25 de junio de 1918, p. 1. Debido a la Guerra Mundial, desde 1914 los precios de consumo crecieron mucho, especialmente en 1917 y 1918, un alza que no se compensaba con aumentos salariales equivalentes e iba mermando el poder adquisitivo de las clases populares. En 1917 fue organizada una campaña pro-abaratamiento de las subsistencias y alquileres en la que las principales protagonistas eran mujeres. A mediados de enero de 1918, estallaron "conflictos del hambre", con saqueos de tiendas y protestas de mujeres. Véase Albert Carreras y Xavier Tafunell, Historia económica de la España contemporánea, Barcelona, Crítica, 2004, p. 230; y la crónica de los sucesos en Barcelona, basada en la prensa, que realiza Paco Ignacio Taibo II en Que sean fuego las estrellas. Barcelona (1917-1923), Barcelona, Crítica, 2016, pp. 33-40.

49 Comicios históricos de la C.N.T. (Memoria del Congreso celebrado en Barcelona los días 28, 29 y 30 de Junio y 1° de Julio de 1918, Toulouse, Ediciones CNT, 2ª ed., 1957, pp. 58-59. También en "Importantísimo Congreso Regional", Solidaridad Obrera, 30 de junio de 1918, p. 1 (con redacción levemente diferente). Formaba parte de la ponencia que dictaminó sobre este tema el Sindicato Género de Punto de Mataró, que necesariamente afiliaba a muchas obreras.

50 "Actos para hoy. Conferencias. Discusión interesante", Solidaridad Obrera*,* 28 de julio de 1918, p. 1. Además de L. Ródenas, se puede mencionar a Rosario Dolcet o Dulcet, militante del sector textil, que destacó en las luchas sociales de aquellos años.

51 Congresos anarcosindicalistas en España, 1870-1936, Toulouse-París, Ediciones CNT, 1977, pp. 55 y 77. También en CNT <http://archivo.cnt.es/Documentos/congresosCNT/II_CONGRESO_de_la_CNT.htm>, consultado el 30 de junio de 2016.

52 Véase M. Nash, Mujer y movimiento obrero en España, *op. cit.*, pp. 28-37.

53 *Ibid*., p. 33; v. también pp. 56 y 58. Sobre F. Montseny, véase Irene Lozano, Federica Montseny. Una anarquista en el poder, Madrid, Espasa, 2005; Susanna Tavera, Federica Montseny. La indomable, Madrid, Temas de Hoy, 2005, especialmente pp. 237-245.

tinto al del hombre[54].

El III Congreso de la CNT (junio de 1931) recomendó "elevar y exaltar a la mujer al mismo nivel que al hombre en todos los aspectos de la vida" durante la campaña de propaganda y organización; también que cuando se fije un salario mínimo éste se aplique indistintamente a los dos sexos[55]. Es posible que el grado de aceptación del trabajo asalariado de la mujer y de la legitimidad de su implicación en la actividad sindical aumentara un poco en los años veinte, pero aún quedaba mucho camino que recorrer[56]...

En la industria del calzado: obreras invisibles y bajo tutela

El recelo ante el trabajo industrial de la mujer observado en el plano orgánico y en la prensa libertaria ha de ser contrastado en el terreno concreto de la lucha sindical. El interés de un estudio del caso de los obreros zapateros radica en la importancia económica del sector del calzado: éste era el principal producto manufacturado exportado por España en la década de 1880 y la provincia de Barcelona era el mayor centro de producción[57]. La fábrica, donde se realizaba la preparación de los materiales y el acabado, se había convertido en el pivote de la producción, pero las fases intermedias eran todavía principalmente ejecutadas por los zapateros en los talleres o en sus domicilios. Veintidós fábricas estaban mecanizadas en Barcelona en 1912 y los numerosos talleres realizaban la mayoría de las operaciones manualmente[58]. La creciente mecanización coincidió con una coyuntura difícil para la exportación del calzado español, acarreando cierres de empresas, paro parcial y disminución de los salarios. Es en este contexto de gran competencia entre los obreros del sector que las mujeres tenían que vender por un bocado de pan su fuerza de trabajo. Las fuentes divergen en cuanto al número de operarias, que resulta difícil evaluar. Según Miguel Sastre, había en 1903 en Barcelona unas 3.000 zapateras y según el Censo obrero de 1905 sólo eran unas 1.500 (1.226 mujeres y 314 niñas de 10 a 14 años)[59]. Dada la importancia del trabajo a do-

54 Federica Montseny, "Las mujeres y las elecciones inglesas", La Revista Blanca, Barcelona, 15 de febrero de 1924, p. 10. También se refiere a "las fábricas, que tantas juventudes agotan" y afirma que las mujeres inglesas continúan realizando trabajos penosos "por falta de justicia social y de *razonamiento ponderativo*" (subrayado nuestro). Citado también en Mª. Á. García Maroto, La mujer en la prensa anarquista, *op. cit.*, p. 87.

55 CNT <http://archivo.cnt.es/Documentos/congresosCNT/III_CONGRESO_de_la_CNT.htm>, consultado el 30 de junio de 2016.

56 Todavía en el IV Congreso (Zaragoza, mayo de 1936), se seguía explicando el paro forzoso por "la irrupción cada día más numerosa de las mujeres en el mundo de la producción", junto con el desarrollo tecnológico, y se propuso entre otras medidas paliativas reivindicar un retiro obligatorio discriminador "a los 60 años para los hombres y a los 40 para las mujeres con el 70% del sueldo". Fue finalmente el estallido de la Guerra Civil, y la consiguiente necesidad de sustituir a los hombres que se habían marchado a los frentes, el factor principal de una mayor aceptación del trabajo femenino. No obstante, en 1938 un Pleno Nacional de Regionales de la CNT todavía intentó impedir el acceso de las mujeres a ciertos empleos… CNT <http://archivo.cnt.es/Documentos/congresosCNT/IV_CONGRESO_de_la_CNT.htm>, consultado el 30 de junio de 2016. Comicios históricos de la C.N.T., *op. cit.,* pp. 146, 148, 169 y 171. Para los años treinta, véase el apartado "La mujer en la producción" del cap. I. del libro de M. Nash, Mujer y movimiento obrero en España, *op. cit.*, especialmente las pp. 64-68, y "La mujer y el trabajo", del cap. II., pp. 106-108. La autora considera que "entre 1931 y 1936, los anarquistas dan poco relieve al problema de la mujer en el trabajo" (p. 65).

57 A. Carreras, X. Tafunell, Historia económica…, *op. cit.*, p. 132; Jordi Nadal (dir.), Atlas de la industrialización en España, 1750-2000, Barcelona, Fundación BBVA - Editorial Crítica, 2003, p. 169.

58 Cerca de la mitad (45%) de la producción nacional mecanizada de calzado se realizaba en la provincia de Barcelona hacia 1912. José Antonio Miranda Encarnación, "De la tradición artesana a la especialización industrial. El calzado valenciano, 1850-1930", Revista de historia industrial, Barcelona, n° 4, 1993, p. 29. **Ídem**, "Crecimiento y especialización territorial en la industria española del calzado, 1860-1935", en Miquel Gutiérrez (coord.), Albert Carreras *et al.* (eds.), Doctor Jordi Nadal. La industrialització i el desenvolupament econòmic d'Espanya, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1999, vol. II, p. 1332-1334.

59 Miguel Sastre, Las huelgas en Barcelona y sus resultados durante el año 1903, Barcelona, Tipo. de Ramón Pujol, 1904, pp. 26-27. El Censo obrero se cita en Ayuntamiento de Barcelona, Anuario estadístico de la Ciudad de Barcelona. Año 1905, Barcelona, Imp. de Henrich, 1907, p. 602.

micilio, su número real debía ser muy superior a los datos oficiales.

A finales del siglo XIX, las referencias a las obreras del calzado son muy escasas y apenas aparecen mencionadas en ocasión de algunas huelgas[60]. El trabajo de las mujeres nunca fue puesto al orden del día de los congresos de la Unión de Constructores de Calzado de la Región Española en la década de 1870; sin embargo, era tomado en consideración. Así, la Comisión nombrada por el II Congreso (Mahón, diciembre de 1872) para hacer una estadística del oficio (clases de trabajo que se realizaban, tarifas, número de operarios afiliados o no, etc.) pidió explícitamente a las secciones en su primera Circular que lo hiciesen "igualmente con el trabajo de las mugeres [*sic*] como maquinistas y aparadoras", comunicando la "situación económica de los obreros y obreras"[61]. El III Congreso (Barcelona, noviembre de 1873) integró la dimensión femenina en el nombre de la Unión: Federación de Zapateros y Aparadoras de la Región Española. Constituía un reconocimiento de la importancia de las mujeres en el cosido de pieles, aunque ignoramos lo que representaban numéricamente. Las secciones de Barcelona y Granollers que formaban parte de la Federación se definían como mixtas "de obreras y obreros". La referencia a las aparadoras desapareció en la década siguiente y, en 1882, un acuerdo del II Congreso de la Unión de Constructores de Calzado celebrado en Sevilla recomendó "trabajar activamente en las secciones para conseguir que las mujeres no se ocupen en las rudas y penosas faenas del trabajo de los hombres"[62]. En 1900, un zapatero anarcocomunista de Madrid presentó en un certamen un ensayo en el que declaraba: "No: la mujer no debe trabajar ni más, ni lo mismo, ni menos que el hombre. [...] El trabajo de la mujer es ser madre; cualquier otro a que el hombre la destine constituye un crimen de lesa naturaleza [...]"[63]. Influidos por el higienismo y el eugenismo, los hombres se mostraban preocupados por los efectos del trabajo a destajo en las mujeres, como lo muestra la intervención de un militante en un mitin en Barcelona, en ocasión de la huelga general del oficio en 1903: "[...] el exceso de trabajo produce grandes destrozos en la descendencia, haciendo seres raquíticos y enfermizos que degeneran a la sociedad. Nuestras compañeras deben dar a luz hombres capaces de romper el cráneo de sus tiranos"[64]. Las representaciones de la mujer reflejan los prejuicios tradicionales, tales como la debilidad física y sicológica, la ignorancia de sus derechos o la sumisión a la autoridad. Así puede leerse en un artículo:

> *El sábado pasado [el capataz Pi] metió las tijeras al mísero jornal que ganan las maquinistas a las que trata también como esclavas por la ignorancia de estas compañeras, las cuales tienen que esperar el trabajo a pie derecho, sin permitir que se sienten ni que hablen, llevando su acción hasta el extremo de ligar las cajas de embalar para que no puedan estar sentadas, y si alguna se queja, ya sabe lo que le toca*[65].

El jornal femenino seguía siendo muy bajo a pesar de cierto incremento a lo largo del tiempo: en 1906,

60 Por ejemplo la huelga del 27 de junio de 1881 en la fábrica Antigua de Cabrisas (Barcelona) de doce guarnecedoras. Revista Social, 07 de julio de 1881, p. 4.

61 Boletín de la FRE AIT, Alcoy, 23 de enero de 1873, p. 3.

62 "Segundo Congreso de Constructores de Calzado y demás ramos anexos de la Región Española…", Revista Social, 26 de octubre de 1882, p. 2.

63 Vicente Daza, "Lo que debe ser el trabajo de las mujeres y de los niños", La Revista Blanca, Madrid, 1° de julio de 1900, p. 30.

64 El Diluvio, Barcelona, 19 de junio de 1903, pp. 5-6. M. Nash muestra que todavía en los años treinta prevalece "la idea de la incompatibilidad entre la maternidad y el desempeño de un trabajo asalariado", Mujer y movimiento obrero en España, *op. cit.*, p. 57.

65 Habla de la fábrica de Joaquín Alemany en Barcelona. "Explotadores sin conciencia", Solidaridad Obrera, 29 de enero de 1909, p. 4. Igualmente en 1916 escribía un militante: "[…] este burgués también va mirando los cajones donde las preparadoras tienen su merienda y se la tira hasta incluso a algunas que la tenían en la mano, dándoles un puñetazo y diciéndoles que allí se iba a trabajar y no a comer por no ser aquello ninguna fonda." Un socio del Sindicato, "A los zapateros", *ibíd.*, 11 de noviembre de 1916, p. 2.

un obrero zapatero que trabajaba en una fábrica ganaba en promedio un jornal de 3,75 pesetas y una obrera 2,25 (un 40% menos), o sea 50 céntimos más que un aprendiz por unas diez horas diarias seis días a la semana[66]. Algunos artículos mencionan salarios inferiores:

> *[...] bastará con decir que hay maquinista que con una aprendiza viene a producir 29 o 30 pesetas semanalmente, cobrando entre las dos 14, que resulta menos de la mitad con arreglo a los precios que rigen en la misma casa, teniendo al mismo tiempo que llevar la trabajadora su máquina para que este vampiro no tenga que hacer ningún desembolso. Las que no han querido someterse a este abuso, están sin trabajo desde hace tres meses, creyendo nosotros que pueden contarse por despedidas[67].*

A pesar de las condiciones laborales degradantes, parece —por la ausencia de información en la prensa— que las obreras zapateras no organizaron casi nunca acciones reivindicativas autónomas y tampoco apoyaron masivamente las huelgas masculinas, exceptuando las huelgas generales del sector o interprofesionales. Sin embargo, no hay que deducir precipitadamente que eran pasivas. Así, en siete conflictos sobre los cuales disponemos de datos (1910-1914), las mujeres representaron entre el 8 y el 45% de los huelguistas[68], o sea un promedio del 24% que corresponde aproximadamente al porcentaje mínimo que ellas debían de representar en la mano de obra de la industria del calzado. En efecto, parece ser que éste era de al menos 25% en Barcelona[69] y que sobrepasaba 50% en Sitges en 1907[70]. Por consiguiente, puede subrayarse su solidaridad con los obreros, aunque los patronos intentaban utilizarlas para quebrar los movimientos huelguísticos[71].

66 Miguel Sastre, Las huelgas en Barcelona y sus resultados durante el año 1906, Barcelona, Tipo. La Hormiga de Oro, 1907, pp. 20-21.

67 "Explotadores sin conciencia", Solidaridad Obrera, 12 de febrero de 1909, pp. 3-4. Fábrica de Ángel Catalá. En 1914, el Vestido y Tocado era el sector con la retribución horaria más reducida de todas las industrias. Las zapateras-alpargateras (oficialas) de Barcelona cobraban 0,20 pesetas/hora en 1914, o sea la remuneración mínima, como las gorreras y las modistas-costureras (máximo de 0,40 ptas. para las obreras en género de punto y las sastras). En 1925, su remuneración era de 0,54 ptas./hora, sólo por encima de las gorreras (máximo de 0,81 ptas. para las sombrereras). R. Mª. Capel Martínez, El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, Apéndice II-1, p. 530.

68 Elaboración propia a partir de los datos de M. Sastre, Las huelgas en Barcelona y sus resultados durante los años 1910 al 1914 ambos inclusive, Barcelona, Imp. Editorial Barcelonesa, 1915, pp. 200-203. En conjunto en España, entre 1905 y 1913, las mujeres participaron en un 15% de las huelgas según Á. Soto Carmona, "La participación de la mujer en la conflictividad laboral (1905-1921)", art. cit., p. 289.

69 Según M. Sastre, había en 1903 en Barcelona unos 7.500 zapateros y 3.000 obreras (28,6% del total). Según el Censo obrero de 1905, había 4.453 hombres y 1.226 mujeres, más 246 niños et 314 niñas de 10 a 14 años, o sea un total de 4.699 obreros et 1.540 obreras (24,7%). Por otra parte, las mujeres representaban también en promedio un 26,7 % de los accidentes laborales del sector del calzado de 1904 a 1908 (elaboración propia a partir de los datos de M. Sastre). M. Sastre, Las huelgas en Barcelona y sus resultados durante el año 1903, *op. cit.*, pp. 26-27; ídem., Las huelgas en Barcelona… año 1904, Barcelona, Tipo. La Industria de Manuel Tasis, 1905, pp. 90-93; íd., Las huelgas en Barcelona… año 1905, Barcelona, Tipo. La Hormiga de Oro, 1906, pp. 84-85; íd., Las huelgas en Barcelona… año 1906, *op. cit.*, pp. 131-135; íd., Las huelgas en Barcelona… año 1907, Barcelona, Tipo. de Valls y Borrás, 1908, pp. 103 y 107; íd., Las huelgas en Barcelona… año 1908, Barcelona, Tipo. de Valls y Borrás, 1910, pp. 74 y 78. Censo obrero en Ayuntamiento de Barcelona, Anuario estadístico de la Ciudad de Barcelona. Año 1905, *op. cit.*, p. 602.

70 Trabajaban en Sitges 160 hombres y 170 mujeres (51,5%). Ministerio de Fomento, Memoria acerca del estado de la industria en la provincia de Barcelona en el año 1907, Madrid, Imp. V. Tordesillas, 1910, p. 247.

71 Ya había señalado R. Mª. Capel Martínez que cuando se toma en cuenta el significado de la mano de obra femenina entre la población obrera afectada, "resulta evidente que la presencia de la mujer en las huelgas no es ni más ni menos minoritaria que respecto al total de la población activa, tendiendo a una participación mayoritaria, que es masiva en los momentos más señalados" (El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, p. 290). Sobre este tema, véase también Á. Soto Carmona, "La participación de la mujer en la conflictividad laboral (1905-1921)", art. cit., pp. 287-298, que destaca el alto nivel de solidaridad y de combatividad de las mujeres. Para 1913, el porcentaje de obreras que participaron en las huelgas españolas fue aproxi-

No sorprende, pues, la insistencia con la cual los hombres llamaban a las trabajadoras a afiliarse al sindicato y a participar en las huelgas: sólo la unidad podía llevar a la victoria. Lógicamente, las demandas sindicales incluían en algunos casos mejoras materiales para las mujeres: "4ª. Las maquinistas percibirán sobre los precios actuales un 15% de aumento, corriendo a cargo del patrono el pago del hilo y demás enseres que entran en la construcción de los cortes[72]". Pero otras veces, las operarias se veían discriminadas en las reivindicaciones por cláusulas restrictivas para que los empresarios no sustituyeran progresivamente el empleo masculino por el femenino más barato, tirando hacia abajo el conjunto de los salarios. En la misma huelga de 1903, un mes más tarde, se presentaron unas bases que restringían el trabajo femenino de montado a un tipo único de producto de baja calidad: "7ª. Las mujeres no podrán montar más trabajo que exclusivamente zapatonas"[73]. Como no figuraba en estas bases ninguna reivindicación específica de las mujeres, se puede considerar que los hombres recuperaron en su beneficio exclusivo la movilización femenina. Mucho más raros son los casos en que el conflicto era iniciado por las obreras con las que se solidarizaban después sus compañeros, y también se observa que éstos sacaban provecho de la situación avanzando sus propias reivindicaciones:

> *Las obreras guarnecedoras de la fábrica de calzado de Á. Catalá, en atención a que el trabajo que para la citada casa construyen se les retribuye en forma irrisoria y abonándose igual clase y no tan exquisita confección en otras fábricas a precios mucho más elevados, estas compañeras han pedido al expresado industrial nada más que justicia y equidad al solicitar se eleven los precios al nivel de los que justamente rigen en otras casas [...].*
>
> *Ante la negativa del ya mencionado burgués, nuestros dignos compañeros víctimas de igual explotación, hanse declarado en huelga en la tarde de ayer apoyando así la demanda de nuestras compañeras e incluyendo al propio tiempo otras no menos dignas de tenerse en cuenta, relacionadas con los cortadores, montadores y maquinaria, tales como cesar en el trabajo los obreros de la maquinaria los sábados y vísperas de días festivos a las seis de la tarde en lugar de la hora indefinida en que hasta la fecha vienen haciéndolo, y otras demandas que [...] os serán expuestas*[74].

Aunque destacaba la presencia de las obreras, a veces en gran número en algunas asambleas durante las huelgas, en pocas ocasiones pedían la palabra o subían a la tribuna. La prensa sólo reseña casos a partir de 1918. Es probable que en el inicio de la huelga general de los zapateros de aquel año, ésta haya sido poco secundada por las mujeres. El día 5 de junio fue publicado en la prensa obrera un artículo dirigido a ellas, "las más explotadas del ramo", para convencerlas de la utilidad del movimiento y haciendo también pesar sobre las operarias una responsabilidad en cuanto a su desenlace. Destaca además cierto resentimiento varonil frente al trabajo femenino, que denota una visión tradicional de la familia:

> *Vuestro trabajo mal pagado disminuye el trabajo de los hombres, contribuyendo a su esclavitud y la vuestra, donde dejáis la juventud, que falta en el seno de cada familia. [...] Es preciso que te emancipes [...]. Es preciso, es necesario que te asocies, para dar la batalla a la avara burguesía. [...] La victoria depende de vosotras*[75].

El hombre se erige en protector de una mujer mantenida en un estatus de víctima arrancada del hogar, sin conciencia de clase y convertida en rival

madamente de un 91% (*ibíd.*, p. 293).

72 La Publicidad, Barcelona, 04 de junio de 1903, ed. de la mañana, p. 2. La primera demanda consistía en la abolición del trabajo a destajo y el establecimiento de la jornada de ocho horas para todos.

73 El Diluvio, 03 de julio de 1903, ed. de la mañana, p. 6.

74 La Publicidad, 15 de julio de 1903, ed. de la noche, p. 3.

75 E. M., "La huelga de los zapateros. A las mujeres zapateras", Solidaridad Obrera, 05 de junio de 1918, p. 1.

en el mercado de trabajo. Surtió efecto dicha exhortación dado que al día siguiente figuraban "entre los huelguistas crecido número de mujeres"[76], lo que demuestra que las obreras no carecían de conciencia colectiva. Así podía concluir **Solidaridad Obrera**: "El tercer día de huelga es un triunfo moral mucho mayor que el material que persiguen"[77]. En dicha asamblea tomó la palabra una obrera llamada María García para preguntar a las mujeres presentes si estaban "dispuestas a resistir y a triunfar", contestando ellas positivamente. En otra reunión del día 8, el líder anarcosindicalista Ángel Pestaña aplaudió a las numerosas mujeres presentes por ser, según dijo, "ellas precisamente las que han de decidir el triunfo"[78]. Otra vez se hacía recaer en las trabajadoras una inmensa responsabilidad... Tanto en el mitin del día 9 como en el del día 13 fue subrayada la numerosa presencia de mujeres, celebrada por los oradores. De la reseña del último, se deduce que las mujeres no tenían una representación propia en el sindicato, pero no parece que una sección femenina fuese deseada. Un miembro del Comité de huelga insistió en "la necesidad que tienen las mujeres de luchar en compañía de sus hermanos los zapateros, que, con alteza de miras, defienden a toda la clase". Las trabajadoras eran consideradas como una fuerza auxiliar decisiva en los enfrentamientos varoniles con la patronal, simbólicamente asociados con la virilidad. En la asamblea habló nuevamente María García recomendando "la unión de todas las compañeras"[79]. Es probable que las secciones de maquinistas y de envase fueran mayoritariamente femeninas. Sabemos por fuentes policiales que la Sociedad de Zapateros de Barcelona "La Armonía" tenía un libro de socios de sexo femenino y que era "más pequeño" que el de los hombres[80]. Aunque ignoramos a cuánto se elevaba la cotización de las trabajadoras, podemos suponer que era de la mitad de la de los hombres dado que el 18 de julio se fijó en dos pesetas para éstos y una peseta para las mujeres la cuota de solidaridad con los huelguistas de las casas que todavía no habían firmado las bases presentadas por el sindicato[81]. Igualmente, en diciembre se fijó la cuota que los zapateros tenían que pagar para el recién creado Sindicato Único del Ramo de la Piel en 20 céntimos los hombres, y 10 céntimos las mujeres y los aprendices[82]. Terminando ya el conflicto, fue subrayada la presencia de numerosas mujeres en el Sindicato[83]. Lamentablemente, carecemos de datos tangibles para evaluar la sindicación femenina en 1918[84]. Las huelgas, sin duda, favorecían la afiliación de las obreras, pero ignoramos si ésta era duradera y si se acompañaba de una participación activa en las tareas sindicales[85].

76 "Los zapateros", El Diluvio, 06 de junio de 1918, ed. de la mañana, p. 8.

77 "Los zapateros en huelga. El día de ayer. Impresión", Solidaridad Obrera, 06 de junio de 1918, p. 1. "Mitin en el Cine Montaña. Las mujeres del oficio hacen acto de presencia", *ibíd.* El mitin, organizado por la tarde –lo que pudo favorecer la presencia de mujeres– fue muy concurrido y se hablaba de no menos de 6.000 huelguistas.

78 "Los zapateros. El mitin del cine Gayarre", *ibíd.*, 09 de junio de 1918, p. 2.

79 "Las huelgas. Los zapateros", *ibíd.*, 14 de junio de 1918, p. 2.

80 Fueron incautados dos libros de inscripción de socios el 20 de junio de 1918, uno de cotizaciones de hombres y otro de mujeres. Desgraciadamente, no figuran en el legajo del Archivo. Archivo General de la Subdelegación del Gobierno en Barcelona (AGSGB), fondo Asociaciones, caja 222, legajo 5426 "La Armonía".

81 "Los zapateros", Solidaridad Obrera, 19 de julio de 1918, p. 1.

82 "Informaciones Ramo de la Piel. Sección de zapateros", *ibíd.,* 23 de diciembre de 1918, p. 2.

83 Acracio Flores, "Los zapateros", *ibíd.,* 14 de julio de 1918, p. 1.

84 Según R. Mª. Capel Martínez, la sindicación revolucionaria femenina (CNT y UGT) en el trabajo a domicilio era favorecida por la mayor presencia de varones dentro del total de activos, lo que sería el caso en el calzado y la sastrería. En las otras ramas de actividad dominaban los sindicatos católicos (El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, p. 259).

85 Es poco probable, dado que los testimonios orales recogidos por Eulàlia Vega para los años treinta todavía indican que "las trabajadoras sindicadas […] iban de manera puntual [al sindicato] y únicamente en el caso de tener que solucionar algún problema concreto" (p. 70). E. Vega, "Mujeres y militancia en el anarquismo español (1931-1936)", Spagna contemporanea, Torino, 2011, n° 40, pp. 70-77. Véase también de la misma autora, con C. Borderías, Pioneras y revolucionarias.

Los zapateros de Barcelona consideraron que, en los años veinte, sus patronos, amparados por el régimen dictatorial de Primo de Rivera, habían enfrentado la competencia de otras regiones reduciendo los jornales de los obreros, aumentando las horas de trabajo y sustituyendo a los hombres por mujeres pagadas la mitad[86]. En abril de 1931, pocos días antes de la proclamación de la República, se lanzaron a una nueva huelga general con el objetivo ambicioso de poner fin al trabajo a domicilio además de aumentar los salarios. En las bases de trabajo aprobadas por el Sindicato destaca el uso del femenino para algunas categorías de trabajadores que indica que dichas operaciones eran realizadas principalmente, si no únicamente, por mujeres: además de las maquinistas, se menciona a las rebajadoras, trapadoras y envasadoras. También había aprendizas cortadoras, una actividad tradicionalmente ejercida por hombres, lo que podría indicar una mayor mixidad en los empleos del oficio. Sin embargo, la prensa insiste mucho menos que en 1918 sobre la participación femenina. ¿Significa que se había vuelto algo *normal*? Es dudoso. En el discurso huelguístico, se sigue valorando la virilidad que implica la lucha con frases tales como: "Debemos sostener el conflicto con gallardía varonil [...][87]"o "[...] nos disponemos hoy a luchar como los hombres [...][88]". En la asamblea del 25 de marzo de 1931 tomó la palabra una mujer —definida como "la compañera de Rougé", o sea sin identidad propia— para pedir una aclaración sobre "el plazo de entrar las mujeres a trabajar en los talleres"[89]. Éstas —como probablemente también muchos varones— no debían de estar muy convencidas del interés de la supresión del trabajo a domicilio, lo que podría haber limitado la movilización de las obreras. El Comité de huelga aún recalcó el mes siguiente que el trabajo domiciliario agravaba la explotación de los trabajadores, especialmente de las mujeres, y suponía sacrificios adicionales:

> *Todos sabéis en las malas condiciones que trabajamos y lo que representa para los zapateros tener una habitación de casa para el trabajo. [...] ¿Qué decir de cómo trabajan nuestras hermanas las aparadoras? Y ¿qué del mísero jornal que cobran? ¿Habéis pensado en el desembolso que ellas hacen de 700 a 1.000 pesetas para compra de la máquina? ¡Toda la vida trabajando, día y noche, para pagar dicha máquina[90]!*

Igualmente la demanda de equiparación de jornales entre hombres y mujeres, que se combinaba con la de fijación de un salario mínimo[91], resultaba ambivalente desde el punto de vista de las obreras, ya que tenía como objetivo disuadir a los patronos de contratar más mujeres en período de crisis económica[92]. La estrategia sindical en 1931, en un entorno recesivo y de creciente desempleo, chocaba claramente con el interés inmediato de las operarias que era, básicamente, poder seguir trabajando y así poder

Mujeres libertarias durante la República, la Guerra Civil y el franquismo, Barcelona, Icaria, 2011.

86 La Comisión, "Se ha solucionado el conflicto que mantenía la Sección de Zapateros en la casa de Joaquín Gracia, triunfando nuestros camaradas", Solidaridad Obrera, 28 de octubre de 1930, p. 3.

87 La Comisión, "Mañana lunes se declara la huelga general de zapateros", *Solidaridad Obrera*, 12 de abril 1931, p. 3.

88 El Comité de huelga, "Las luchas del proletariado. La huelga general de los zapateros. El conflicto es general y afecta a 14.000 obreros. – El triunfo es nuestro", *ibíd.*, 14 de abril de 1931, p. 8.

89 "Asamblea magna del Ramo de la Piel, sección de Zapateros", *ibíd.*, 28 de marzo de 1931, p. 2.

90 El Comité de huelga, "La huelga general de los zapateros", *ibíd.*, 14 de abril de 1931, p. 8.

91 El Comité de huelga, "El conflicto de los zapateros. La resistencia de los obreros deshace la organización patronal", *ibíd.*, 1° de mayo de 1931, p. 3.

92 Según R. Mª. Capel Martínez, "las mejoras que se le reivindican [a la mujer] sólo afectan a los aspectos físicos, externos, materiales de su actividad laboral. En última instancia, al defender una igualdad en los salarios, al reclamar la concesión y cumplimiento de unas leyes protectoras se buscaba tanto como el beneficio que pudiese revertir a la obrera, el valorar con mayor equidad el esfuerzo exigido o su amparo jurídico 'per se', el encontrar un medio de suprimir esa competencia que representaba para el trabajador" (El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, p. 216).

darles algo de comer a sus hijos. La huelga de junio de 1918, al contrario, tuvo lugar en un contexto de fuerte demanda de mano de obra femenina para satisfacer los pedidos en calzado de las naciones beligerantes. La movilización de las trabajadoras resultaba entonces menos arriesgada y ofrecía buenas esperanzas de aumentos salariales.

Conclusiones

Las limitaciones de las fuentes sólo permiten esbozar la condición laboral y sindical de las obreras del calzado barcelonés durante el período abarcado. Ni siquiera en ocasión de las huelgas generales de los zapateros proporciona la prensa información consistente. Las fuentes estadísticas públicas son también muy deficientes y no se ha podido localizar ningún archivo privado de empresas del sector ni tampoco datos de origen sindical para conocer la importancia del trabajo femenino en el calzado barcelonés, el lugar que ocupaban las mujeres en la organización sindical, su combatividad social, sus reivindicaciones específicas, etc. La trabajadora es casi invisible, pero se la somete a una fuerte presión moral durante los conflictos y ella demuestra a menudo su solidaridad: destaca particularmente su adhesión a la huelga general del ramo en 1918. Sin embargo, su subordinación sindical al hombre se manifiesta por la ausencia de control sobre sus reivindicaciones laborales y la ausencia de secciones femeninas. Al no tener ni voz ni voto en las decisiones estratégicas que podían afectar sus intereses, no es sorprendente que la movilización de las trabajadoras fuese a menudo limitada o poco espontánea. Era lógico que de manera pragmática tendieran a priorizar la preservación de su empleo, por reducido que fuese el salario, frente a los hipotéticos beneficios de la acción sindical para toda la clase. El ramo del calzado parece estar en sintonía con las orientaciones sindicales nacionales y la opinión obrera mayoritaria. Los acuerdos congresuales sobre el trabajo de la mujer fueron contradictorios —dándose excepcionales resoluciones progresistas en 1872, 1910 y 1918-1919—, pero hubo un consenso a lo largo del período sobre la necesidad de asociar a las trabajadoras. Entre los zapateros, las recomendaciones que podían contribuir al empoderamiento de las obreras en el sindicato tuvieron probablemente escaso cumplimiento y ellas no pudieron o no quisieron entrar en las juntas. El discurso a favor de la emancipación social de las mujeres por el trabajo fue minoritario en el período abarcado, caracterizado por los planteamientos patriarcales del grueso de los militantes anarcosindicalistas de ambos sexos. Las obreras eran consideradas como competidoras de los hombres en el mercado de trabajo, como una de las causas del paro forzoso y de la disminución de los salarios; sólo eran cotizadas como fuerza auxiliar en la lucha social, pero no como iguales autónomas. Salvo algunas excepciones, la mujer obrera no participó en los debates públicos sobre el tema. Se confirma, pues, el sexismo sindical ya observado en las ramas industriales del textil, del metal y del vidrio de la industria barcelonesa[93]. Como acertadamente escribió Rosa María Capel Martínez, también los obreros revolucionarios son “hijos de su tiempo” y “si a nivel teórico comparten o aceptan las promesas de igualdad y libertad que los ideólogos hacen a la mujer proletaria, no los ven como realidad inmediata[94]”. Las transformaciones profundas son muy lentas. Era la percepción cultural de la mujer en sí la que tenía que cambiar y resultaba “casi imposible que la base militante, inculta, analfabeta, pudiese ver como compañera e igual en el trabajo a quien le est[aba] sometido en la casa[95]”. A las trabajadoras igualmente les era muy difícil desprenderse de la asignación esencialista a la función doméstica y maternal que le atribuía desde siglos la moral social dominante.

93 Carles Enrech, “Género y sindicalismo en la industria textil (1836-1923)”, Concepción Villar, “Género y clase. Estrategias excluyentes del sindicalismo en el sector del metal. Barcelona, 1900-1936”, Jordi Ibarz, “«Con gesto viril». Política sindical y trabajo femenino en la industria del vidrio de Barcelona (1884-1930)”, en C. Borderías (ed.), Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, *op. cit.*, respectivamente pp. 127-162, 163-189 y 191-225.

94 R. Mª. Capel Martínez, El trabajo y la educación de la mujer en España, *op. cit.*, p. 125.

95 *Ibíd.*, p. 215. Es también el peso de los “conceptos tradicionales” que impide que la mujer sea considerada como un “motor de cambio revolucionario” y sólo como “elemento coadyuvante”. R. Mª. Capel considera que era imposible “romper de un golpe con unas actitudes de siglos por parte de trabajadores y trabajadoras”.

EL DISCURSO *"DIONISIACO"* ANARQUISTA EN TORNO A LAS PRÁCTICAS AMOROSAS EN CHILE A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Eduardo Godoy Sepúlveda
Grupo Coordinador La Brecha
Universidad de Santiago de Chile.
Correo electrónico: edo.godoy.sepulveda@gmail.com

Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX[1] la exteriorización de los sentimientos, de las emociones y de las conductas amorosas sólo pudieron existir en Chile avaladas y supervisadas por la Iglesia Católica, institución "gendarme" de la moral dominante desde los tiempos de la Conquista y la Colonia (s.XVI-s.XVIII). A través de una lógica o "pedagogía totalitaria"- siguiendo a M. Foucault[2]- la moral judeo-cristiana se implantó por la vía de la opresión a través de diversas instituciones censuradoras y represoras, constituyéndose como uno de los pilares más efectivos y profundos del sistema de dominación, ya que no sólo operaba a nivel de la consciencia, sino también disciplinando, controlando y reprimiendo los cuerpos, "neurotizando" a la postre a los individuos[3]. Como ha señalado la historiadora María Angélica Illanes, la Iglesia Católica desde la Colonia ejerció "una pedagogía cotidiana sobre el cuerpo de sus feligreses, ahuyentando el deseo libidinoso a través del golpe de pecho y la oración vigilante a toda hora; pedagogía sustentada sobre el imaginario de la "culpa", pedestal poderoso y central"[4]. Dicha pedagogía siguió operando en el Chile republicano (siglos XIX y XX) teniendo como objetivos principales limpiar y reprimir las manifestaciones corporales y afectivas de la "barbarie hispanoamericana" (sociedad mestiza-popular e indígena), que tenía su propio eros (dionisíaco

1 El siguiente artículo es parte de una investigación más extensa titulada: "Lucha temperante y 'amor libre'. entre lo prometeico y lo dionisiaco: el discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX", publicada en *Cuadernos de Historia* n°34, Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, Santiago, junio 2011, pp.127-154.

2 Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones Tusquets, Buenos Aires, 1985.

3 Norman Brown, *Eros y tanatos, el sentido psicoanalítico de la historia*, Editorial Joaquín Mortíz S.A., México, 1967 [1959].

4 María Angélica Illanes, "Censura, desacato y simulacro. Expansión e implosión cultural en Chile Republicano, 1800-1900", en *Chile Des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista*, LOM Ediciones, Santiago, 2003, p. 92.

y orgiástico[5]), introduciendo la compostura "civilizacional", castrante, reguladora, seria, normativa y prometeica (burguesa), característica de Occidente. En este "orden republicano", el amor de pareja,

> *Únicamente podía realizarse dentro de la institución matrimonial, lo que transformaba al amor en el origen de la familia, célula primordial de la sociedad. Así se habrían ritualizado e institucionalizado las relaciones de pareja. Además las relaciones afectivas, al interior del matrimonio eran validadas en función de un objetivo último: la perpetuación de la especie*[6].

Para los/as anarquistas chilenos de comienzos del siglo XX, el matrimonio burgués (legal y religioso), así entendido, se constituyó en uno de los pilares fundamentales del sistema de dominación a combatir, ya que en su seno -en su particular modo de ver- no sólo se "privatizaba" el amor y el sexo, a través de un contrato coercitivo (reglamentación socio política impuesta), sino que también éste permitía la reproducción de las formas de subyugación, especialmente sobre la mujer[7] y los hijos, vigentes en la sociedad burguesa a través de una estructura monogámica fundada en la autoridad del padre (*pater*), y funcional al resguardo y perpetuación de la propiedad (privada) sobre la cual se cimentaba el sistema capitalista[8]. Para los/as libertarios/as el matrimonio sublimizaba al amor, y lo des-erotizaba, sometiéndolo a la lógica productivista y finalista (mercantilista) del capitalismo -al privilegiar solamente la procreación- siguiendo, además, sus lógicas mercantiles y egoístas[9].

Los/as anarquistas vieron en el matrimonio y la familia burguesa, a las instituciones sociales, en las cuales los individuos internalizaban el principio de individuación (y represión) fundante y estructurante del modo de producción capitalista, pero al mismo tiempo de la civilización occidental. Reivindicaron alternativa y transgresoramente, por lo tanto, un amor fuertemente sexual y erótico, natural, libre y dionisíaco, ya que, según sus planteamientos, los sentimientos del hombre escapaban a toda reglamentación, precisándose "la libertad más completa para que [el amor] pueda expandirse normal y completamente"[10].

---

5 Según el sociólogo francés Michel Maffesoli el orden occidental fuertemente *prometeico* (es decir, racionalista, puritano, apolíneo, productivista y finalista), ha convivido con experiencias transgresoras *orgiásticas y dionisiacas*, que se han desarrollado clandestinamente en su propio tiempo poético. En el descontrol de la embriagadora y erótica experiencia orgiástica, se transgrede la moral (la lógica del deber ser) afín al orden dominante, rompiendo con sus tabúes y las restricciones impuestas al comportamiento de los "sometidos" individuos. En consecuencia, y producto de esta confusión, el individualismo da paso a la sociabilidad profunda (o "socialidad"), es decir, a la "solidaridad orgánica". La experiencia orgiástica-dionisíaca, por tanto, funda sociedad, ya que genera y estructura relaciones sociales. En otras palabras "fecunda el cuerpo colectivo", porque en sus excesos, domina la exteriorización contra el moralismo triunfante, individualista y tiránico que asume el vivir común como un "simple contrato de asociación racional", o mejor aún como un acto de privación más que de desenvolvimiento social. Véase, Michel Maffesoli, *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 1996 [1985].

6 René Salinas, "La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones", en, Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (coordinadores), *Historia de la vida privada en Chile* (Tomo II), Taurus, Santiago, 2006, p. 61.

7 Como ha señalado Manuel Lagos, según los ácratas, el "matrimonio burgués" por una parte, anulaba la personalidad de la mujer, en tanto ésta se constituía en "propiedad de un hombre"; mientras que por otra, avalaba la "prostitución legal", es decir, la mercantilización del amor, basada en el interés, la ambición y la posesión, especialmente en los sectores sociales acomodados. Véase, Manuel Lagos, "'Viva la Anarquía': Sociabilidad, vida y prácticas culturales anarquistas. Santiago, Valparaíso, 1890-1927", Tesis (inédita) para optar al grado académico de Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2009, p. 464.

8 Véase, Alfred Naquet, *Hacia la unión libre*, Publicaciones de la Escuela Moderna, Barcelona, s/a.

9 Pedro Sabau, ¡Oh, el amor burgués! (poema), *La Campaña*, Santiago de Chile, 1º quincena de septiembre de 1899.

10 Anónimo, "La unión libre", publicado en *La Questione Sociale*, Buenos Aires, entre 1895-1898. Extraído de Osvaldo Baigorría (Compilador), *El Amor Libre. Eros y Anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Libros de Anarres,

Lo anterior no significó que el matrimonio burgués fuera, durante este período, inquebrantable ya que, en la mayoría de los casos, "las formalidades que reglamentaban las relaciones afectivas fueron más un conjunto de expectativas oficiales que una realidad, ya que aunque fuese soterradamente, hombres y mujeres intentaron desarrollar el libre juego de los afectos, favorecidos por un conjunto de condiciones materiales y de factores subjetivos que dieron origen a un variado tipo de 'relaciones alternativas'"[11], que para los/as anarquistas fueron expresión del "cinismo" e hipocresía de la corroída y prejuiciosa moral burguesa. Dichas relaciones ("alternativas") consumadas externamente de la institución matrimonial fueron condenadas por los/as anarquistas chilenos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX con un discurso moral, disruptivo y avanzado para la época en tanto vieron en el "adulterio" -y en muchos casos también en la poligamia- un argumento válido para denunciar la "anacrónica" institución matrimonial y proponer nuevas formas amatorias acordes a sus principios, valores y eticidad antiautoritaria y anticapitalista: prácticas englobadas bajo los epítetos de "amor libre" y "unión libre", ya que como señalaba el español Gastón Leval, no se trataba,

> *Solamente de amor libre, es decir de libres relaciones sexuales, sino también de unión libre (de "matrimonio libre" decía Bakunin). Tales cuestiones se relacionaban con los derechos del individuo, hombre o mujer, colocados aquí en un plano de igualdad. Los negadores de la ley, los contenedores de la religión y de las Iglesias consideraban que la sociedad y las instituciones no tenían el derecho de inmiscuirse en lo que pertenecía al dominio más sagrado de la intimidad de cada uno*[12].

El adulterio fue criticado acérrimamente por los/as ácratas en tanto fue considerado como el "resultado lójico e inevitable" del matrimonio (y en algunos casos del consumo de alcohol[13]), definido éste último como una "unión convencional *contra natura* que los códigos burgueses han instituido como lei social"[14]. Y es que para los/as anarquistas en general, el matrimonio burgués, rebajaba y envilecía al amor, en tanto se constituía como un violento "medio de esclavización" de los individuos, sostén por lo demás del *status quo*. Por tanto, los individuos no sólo debían acabar con la propiedad privada de los medios de producción, sino también apostar por la libertad plena de hombres y mujeres. Planteamiento reiterado en la prensa y discursividad ácrata, especialmente en su poesía. De hecho, esa era la invitación de Manrrotoso (seudónimo) a través de la páginas del líbelo *El Productor* de Santiago: "Rebélense los obreros/ i acaben con los mandones/que son del pueblo baldones/i humillan la humanidad/¡Abajo la propiedad!/libre el campo y el taller/libre el hombre y la mujer/¡Sea todo libertad!"[15].

En relación a la desunión y disolución de las relaciones entre hombres y mujeres, el *divorcio* les permitió a los/as anarquistas, al igual que el adulterio, criticar discursivamente a través de las páginas de sus periódicos, libros y folletos, al matrimonio burgués, ya que se constituía en otra prueba irrefutable de la disolubilidad de las relaciones amorosas. El anarquista peruano Mario Centore, avecindado en Chile, señalaba respecto del divorcio -en una carta a su amigo Karlos Newman- que:

> *La burguesía misma, en los países más adelantados en cuanto a civilización i cultura, hoy, lo ha comprendido también así; i ella que*

2006, p.16.

11 René Salinas, "La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones…", p. 61.

12 Gastón Leval, "El amor libre, la familia". En: *Reconstruir* 95, Buenos Aires, marzo-abril, 1975, p. 11.

13 Catulle Méndez, "Su majestad el alcohol", *El Productor*, Santiago, marzo de 1913, p. 2.

14 Mario Centore, *De la vida i del amor. Cuentos i novelas breves*, Valparaíso, Imprenta Guillet, 1900, pp. 15-16.

15 Manrrotoso, "Milongas del roto chileno", *El Productor*, Santiago, 17 de mayo de 1913.

> *instituyó el matrimonio como lazo indisoluble de los cuerpos, ha instituido luego, apenas reconoció la imposibilidad de esa indisolubilidad, el divorcio, que importa la confirmación más elocuente de la necesidad de la unión libre*[16].

Los/as anarquistas chilenos reprodujeron de forma fragmentaria en su prensa y escritos la conceptualización en torno al amor libre y a la unión libre, en oposición al matrimonio burgués, desarrollada por los intelectuales ácratas europeos, instalando en ciertos medios sociales un "discurso transgresor" sobre la mujer, el amor, el matrimonio, la familia y la sexualidad (moral sexual). No obstante lo anterior, es preciso señalar que no hubo discursos monolíticos y rígidos, sino más bien diversas interpretaciones y lecturas que en algunos casos fueron coherentes, pero en otros, ambiguas, contradictorias y eclécticas, especialmente las referidas al "amor como sentimiento", en tanto se asumió y reconoció abiertamente su complejidad. Así lo manifestaba el anarquista (y teórico) italiano Errico Malatesta -leído por los ácratas locales por influencia de sus correligionarios transandinos[17]*- en su texto "Mal de amores" en donde señalaba sincera y tajantemente:*

> *Digámoslo de inmediato: nosotros no tenemos ninguna solución para remediar los males que provienen del amor, porque estos no se pueden destruir con reformas sociales ni con un cambio de costumbres. Están determinados con sentimientos profundos, podríamos decir fisiológicos del hombre y no son modificables, cuando lo son, sino por una lenta evolución y de un modo que no podemos prever*[18].

16 *El Productor*, Santiago, 17 de mayo de 1913.

17 Respecto de las relaciones entre los ácratas chilenos y argentinos, véase el artículo de Víctor Muñoz, "1º de mayo de 1899: Los anarquistas y el "día del trabajador" en la región chilena", en José Antonio Gutiérrez (comp.), *Los orígenes libertarios del Primero de Mayo: De Chicago a América Latina (1886-1930)*, Editorial Quimantú, Santiago, 2010.

18 Errico Malatesta, "Mal de amores", en Osvaldo Baigorría (Compilador), *El Amor Libre. Eros y Anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Libros de Anarres, 2006, p. 33.

De este modo, para los libertarios de la región chilena, el amor debía seguir los instintos naturales del placer sexual, el cual "variaría en intensidad" según "sea la naturaleza de las impresiones sensuales, de voluptuosidad o de belleza, recibidas ante la contemplación de la persona amada"[19]. Repudiaban, asimismo, a todas aquellas leyes (jurídicas, eclesiásticas, etc.), que no fuesen naturales y que reprimían a los individuos poniendo trabas a su libertad amorosa y sexual. Así lo explicitaba Tomaso Pepi, en su poema "Cantares Libres", publicado en el periódico *El Faro*, en Santiago en 1903, en uno de sus versos, "No hai otra lei en el mundo/Que las naturales/ cualesquiera institución/son todas inmorales"[20].

En consecuencia, al primar la "belleza carnal", sobre todo en las sensaciones amorosas, el verdadero amor sexual debía ser al mismo tiempo plural, múltiple. En este sentido, para el ácrata Mario Centore, el amor sexual entre hombres y mujeres era el único posible y no podía ser sino que "polígamo", ya que

> *No hai ejemplo de hombre que haya amado durante toda su vida a una sola mujer, como no lo hai de mujer que haya amado a un solo hombre. I ello es natural y lójico, absolutamente. O por volubilidad o por hastío; o porque el ser amado se hace indigno ante el que le amó; o porque creyó amarle, i no se le ama; por venganza o por despecho; por una o por otra causa, en fin -por nada a veces- llega un momento en que el amor cambia de objeto, i reacciona, i se hace múltiple.*

Transgrediendo la moral hegemónica los y las anarquistas chilenos/as de comienzos del XX, criticaron la institución matrimonial, y sus formas amatorias tradicionales caracterizadas por su inmoralidad y basadas en el lucro y el interés

19 Mario Centore, *De la vida i del amor…*, p. 15-16.

20 Tomaso Pepi, "Cantares libres" (Poema), *El Faro*, Santiago, mayo de 1903.

calculador. Y es que para los/as libertarios/as locales la moral predominante estaba corroída y prostituida, principalmente, "por el sistema económico presente"[21], el capitalismo, que todo lo embargaba, inclusive las relaciones amorosas entre hombres y mujeres. Lo anterior no significaba, que para asumir una sexualidad libre y plena, se debía acabar previamente con el capitalismo -aunque algunos ácratas lo creían firmemente- sino que a contrapelo, su sistema de valores se podía subvertir antes de su abolición mediante formas amatorias entre hombre y mujeres, libres, des-prejuiciadas e instintivas. Alba Rosa en su poema "Amor Libre", señalaba al respecto en sus primeros versos: "Cuando veo el amor tan esclavo/de la lei de los padres y del cura/ del dinero, cadenas tan duras/con que lo ata esta ruin sociedad/Yo levanto la fuerte protesta/de mujer que sintiéndose esclava/al amar libremente proclama/ libertad, libertad, libertad"[22].

En muchos casos la crítica anarquista al matrimonio burgués, estuvo entroncada con el feminismo obrero y su lucha por la emancipación de la mujer[23]. Y es que aparte de considerar al matrimonio como una institución social burguesa basada en el lucro y funcional, al mismo tiempo, al régimen de propiedad capitalista, los/as ácratas la consideraron como una institución reproductora de las relaciones de dominación, especialmente oprobiosas para el género femenino, en tanto se cimentada sobre una rígida estructura patriarcal y autoritaria. En este sentido, el matrimonio fue visto no sólo por los libertarios, sino también por las libertarias -con mayor ahínco- como una forma de "esclavitud", siendo repudiado a través de las páginas de sus periódicos anárquicos. Para los/ as ácratas, la mujer casada era una mujer infeliz, ya que,

> *Desde la mañana hasta la noche pasa triste en su eterna esclavitud, ella no puede hacer nada sin permiso del marido, debe obedecer humildemente y sin replicar todas las órdenes de éste, y si el hombre es malo, tendrá que soportar sus insultos y hasta sus golpes, y esto durante toda la vida, sin esperanza alguna de salvación*[24].

Valentina Franco, a través de las páginas del periódico *La Ajitación*, invitaba a las mujeres que deseaban casarse a contemplar a todas:

> *Aquellas pobres que recorren el triste calvario llevando la cruz del matrimonio a cuestas. ¿No has visto a esas mártires que a los treinta años de edad ya están marchitas y arrugadas como una anciana? Siempre ocupadas en el eterno trajín de la casa, no tienen un instante de alegría. El marido y los hijos, son sus más terribles martirios*[25].

Reivindicaba además la soltería y la libertad de las mujeres de no estar unidas jurídicamente a un hombre: "¡Casarse! ¿Para qué? Para vivir en completa zozobra y en una prisión eterna; agitándose como un estropajo viviente, siempre manchada de grasa y jabón, y soportando todo el mal humor del marido grosero y borrachín"[26]. Para los/as anarquistas la instrucción de la mujer era imprescindible y todos sus esfuerzos educativos, que tuvieron como destinatarias a las obreras (y también obreros), estuvieron entroncados con su mayor objetivo de generar una nueva ética social,

21 Agustín Saavedra, "La moral de hoi", *La Ajitación*, Santiago de Chile, 24 de octubre de 1902, p.3.

22 Alba Rosa, "Amor libre", *La Ajitación*, Estación Dolores, Tarapacá, marzo de 1905.

23 Respecto de la "emancipación de la mujer" y los discursos y prácticas socialistas y anarquistas asociados, véase, Elizabeth Q. Hutchison, *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano, 1900-1930*, Santiago, LOM Ediciones-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006 (1º edición en castellano), en especial los capítulos III y IV.

24 Valentina Franco, "Sobre el Matrimonio (Carta de una amiga a otra), *La Ajitación*, Estación Dolores, Tarapacá, 15 de julio de 1905.

25 *La Ajitación*, Estación Dolores, Tarapacá, 15 de julio de 1905.

26 Ibíd.

que les permitiera al mismo tiempo educar a los "hijos del pueblo" en preceptos morales antagónicos a los de la sociedad burguesa. Se le atribuía en este sentido, conservadoramente, un rol importante a la figura femenina, en tanto, pilar fundamental de la familia obrera y, por ende, en el cuidado de los hijos. La mujer, al igual que el hombre, debía aspirar a la libertad plena, ayudando a sus compañeros en la lucha por la emancipación política, económica, cultural (moral) y social, instruyendo a sus hijos y educándolos en la libertad de pensamiento y de acción, libre de prejuicios. Elena Kárdenas, en el periódico *El Productor*, increpaba a las mujeres a ser más enérgicas en la formación de los hijos, apoyando a los hombres en la lucha revolucionaria. Señalaba al respecto:

Comprended compañeras que no debemos dejar luchar solo al hombre para conquistar la felicidad futura. Dirijid a nuestros hijos por senderos libres, arrancadles ese amor a la patria que nos engaña, nos oprime y asesina. Haced de vuestras hijas, mujeres dignas sin pretensiones, sin ese amor al espejo, a los adornos superfluos y principalmente al baile que las corrompe y degenera[27].

De este modo, la crítica anarquista, no sólo estuvo relacionada con lo sexual, sino que con el conjunto de prácticas tradicionales que le asignaban a mujeres y hombres roles determinados[28].

Los/as ácratas reivindicaron el "amor sexual", sin ataduras que contuviesen los deseos naturales de los individuos, y en algunos casos, en sus escritos y poemas, atentaron discursivamente, sin tapujos morales, contra las formas tradicionales amatorias, desbordando eroticidad y libertad, que enrojecía a frailes y conservadores. Un claro ejemplo de lo anterior, lo constituyó el poema de Tomaso Pepi, titulado "Cantares Libres". En esta composición, el ácrata reivindicó abiertamente la penetración sexual y las leyes naturales que rigen a los hombres en términos amatorios. Señalaba:

No hay cosa más divina/ni de grata diversión/ como la dulce entrada/ ¡De la colocación! /En este gran teatro/que encierra al pensamiento/De donde hemos *salido*.../Queremos entrar adentro/El tema de la vida/De toda inspiración/El hombre se vuelve loco/Si no hace esta función[29].

Asimismo, hacía explícito en su poema lo difícil que le resultaba contener sus deseos y compulsiones sexuales y auto-reprimirse. Señalaba al respecto: "He dado vuelta al mundo/I a toda cosa humana/ De colocarlo aún/tengo siempre la gana"[30]. Pero al mismo tiempo criticaba a todas las instituciones reguladoras del sexo y del placer: "Para ponerse juntos/no necesito un *tercero*.../Sea Iglesia o el código/¡Son todos embusteros!/No hay otra lei en el mundo/que las naturales/Cualesquiera institución/ son todas inmorales"[31].

En síntesis, los/as anarquistas chilenos de comienzos del siglo XX propugnaron discursiva y prácticamente[32] una eticidad amorosa antagónica a la burguesa, *orgiástica y dionisiaca*, desbordante en eroticidad y que apuntaba al libre desenvolvimiento de los sentidos y de los sentimientos (amor libre), más allá de las trabas impuestas por la sociedad burguesa y su sistema normativo moral castrante y regulador.

27 Elena Kárdenas, "Para mis compañeras", *El Productor*, Santiago, octubre de 1912, p. 3.

28 Sergio Grez, *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de "la Idea" en Chile, 1893-1915*, Santiago, LOM Ediciones, 2007.

29 *El Faro*, Santiago, mayo de 1903.

30 Ibíd.

31 Ibíd.

32 Según ha señalado Sergio Grez, la discursividad amorosa ácrata, fue puesta en práctica (al menos se intentó) en ciertos espacios de socialización antagónicos a la sociedad burguesa, en las colonias (comunistas) tolstoyanas de comienzos de siglo XX. Véase: Sergio Grez, *Los anarquistas y el movimiento obrero*..., p. 150.

A DESDOSSIERIZAR! A DESDOSSIERIZAR!

Laura Fernández Cordero
CeDInCI/UNSAM, CONICET.
Correo electrónico: lfernandezcordero@yahoo.com.ar

Desde hace unos años la atención académica sobre el anarquismo no deja de crecer. Como prueba recordemos el I Congreso de Investigadorxs sobre Anarquismo que se celebró hace unos meses en Buenos Aires. Allí escuchamos, con cierto asombro, decenas y decenas de concienzudos trabajos distribuidos en tres días plenos de mesas y paneles. Detrás de esa reunión masiva hay una historia de más de diez años, cuando en un pequeñísimo grupo imaginamos que, a partir de nuestros azarosos encuentros en la sala de lectura del CeDInCI y otros archivos, podíamos pensar una reunión más amplia[1]. Así, en 2007 con Luciana Anapios y Fernanda de la Rosa pergeñamos el I Encuentro de Investigadores sobre Anarquismo y, pronto, encontramos que se extendía a personas de otras ciudades y de otros países con participaciones cada vez más diversas en los siguientes encuentros. El primer amigo uruguayo que llegó nos dio una excusa inmediata para invocar la internacionalización de los Encuentros. Fueron cinco ediciones bianuales hasta que, ya con un grupo mucho más nutrido, nos animamos al I Congreso, y llamarlo Internacional no fue para nada una exageración[2].

El nombre del Congreso, con esa X en la denominación "Investigadorxs", habla de algo más. Es la respuesta a muchos años de militancia feminista señalando la falsa universalidad de los sustantivos masculinos y reclamando una marca que visibilizara, aun con sus problemas, la fuerte incidencia del lenguaje generizado y binario. Es también un indicador de otro crecimiento en el campo académico, el de los enfoques feministas y los estudios de género en todos los ámbitos y, especialmente, en los estudios sobre el anarquismo. Fue en los años ochenta cuando las publicaciones anarquistas escritas por mujeres comen-

1 Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas, Buenos Aires, Argentina. [www.cedinci.org]

2 Integraron el Grupo organizador: Martín Albornoz, Luciana Anapios, Fernanda de la Rosa, Lucía di Salvo, Lucas Domínguez Rubio, Laura Fernández Cordero, Fernanda Losso, Ivanna Margarucci, María Migueláñez, Armando Minguzzi, Pascual Muñoz, Adriana Palomera y Sebastián Stavisky. [www.congresoanarquismo.cedinci.org]

zaron a ganar visibilidad con un hito indiscutible en el artículo que Maxine Molineux dedicó al periódico *La Voz de la Mujer*. Para entonces, algunas argentinas comenzaban a desarrollar estos temas en el corazón de la academia, por caso, Mabel Bellucci y Cristina Camussi con su trabajo sobre la huelga de inquilinos y, por supuesto, Dora Barrancos quien dedicó dos capítulos de su célebre libro, *Anarquismo, educación y costumbres,* al tema de la sexualidad y el protagonismo de las mujeres. Antes, María del Carmen Feijoó las mencionaba en un fascículo titulado "Las feministas", mientras que en la revista *Todo es Historia* se venían publicando algunas notas en tono de divulgación[3].

El gesto pionero de estas autoras —en consonancia con los primeros estudios que también se daban en España— contribuyó a visibilizar estas aristas del movimiento libertario y son los antecedentes indiscutidos para quienes trabajan en esa senda en la actualidad. Un recorrido similar puede encontrarse en otros países del Cono Sur, tal como intenté sintetizar en un *dossier* reciente "Anarquismo, género y sexualidad en América del Sur"[4]. Sin dudas, la multiplicación de trabajos de investigación y la visibilización de algunas cuestiones, antes apenas mencionadas por la historiografía, son aspectos celebrables del actual campo de estudios sobre el anarquismo. Eso no impide detenernos un momento a revisar algunas consecuencias de este proceso.

Como parte de su forma de producir conocimiento, el trabajo académico apunta a la especialización y avanza distinguiendo parcelas sobre las que aplica una creciente profundización analítica. Vemos así como cada disciplina se despliega en subdisciplinas, y diversos subcampos de indagación encuentran sus diálogos internos en jornadas científicas distribuidas en mesas de temas comunes. Las bibliografías se estrechan obligadas, en parte, por la necesidad de cubrir la última novedad en la producción del área específica. Y, si bien se dan esfuerzos en un sentido inter o trans disciplinar, el trabajo cotidiano responde a esta segmentación del conocimiento y de nuestras escrituras.

Al momento de intervenir en la vida académica, la crítica feminista abrió una vía de expansión y consolidación en espacios acotados a los que se denominó "Historia de las mujeres" y "Estudios de género". A pesar de que la mirada crítica feminista excede y escapa permanentemente a los marcos que la constriñen, no deja de haber cierta trampa en una institucionalización que a veces provoca un diálogo muy fructífero al interior y una discusión mucha menos intensa hacia afuera, hacia los sectores que suelen ignorar las problemáticas del género y la sexualidad, a pesar de que sus objetos de estudio reclaman un análisis desde esas perspectivas. Así, la híper especialización propia de la producción de conocimiento académico actual actúa, muchas veces, en desmedro de una revolución general de las disciplinas, tal como el feminismo académico continúa proponiéndose. Una transformación general que replantee los modos androcéntricos en la construcción de objetos de estudio, de los perfiles de análisis, de las herramientas metodológicas y hasta de la distribución del poder institucional.

Cuando estas lógicas de la producción académica se reproducen en un objeto de estudio como el anarquismo, adquieren un cariz particular relacionado con las características propias del movimiento. A diferencia de otras expresiones de izquierda, el anarquismo de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX no estableció prioridades en la emancipación humana. La emancipación sexual formaba parte sustancial de su ideario al mismo nivel que otras aristas como la económica, la religiosa o el antimilitarismo. La prensa libertaria ofrece suficiente información para inferir esta suerte de propuesta integral que llamaba a la emancipación humana en todas sus dimensiones. El folleto que convoca a la brecha a las mujeres se anuncia al mismo tiempo que algún otro discutiendo el clericalismo. Una discusión sobre la lucha de clases

3 Para una bibliografía completa ver: Laura Fernández Cordero, "Historiografía del anarquismo en Argentina. Notas para debatir una nueva lectura", *A Contracorriente. Una Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, nº 3, 2014, pp. 41-67

4 *Dossier* nº 56, *Programa Interuniversitario de Historia Política,* Buenos Aires, septiembre 2015. Disponible en http://historiapolitica.com/dossiers/anarquismo-y-genero/.

va de la mano de una impugnación al matrimonio. El amor libre se propone con el mismo ahínco que la destrucción del sistema opresor. En suma, en el ideario libertario, la revolución social es sexual, mucho antes que los años sesenta hicieran de "la revolución sexual" una marca de época.

Esa propuesta integral, tan disruptiva en su época, continúa teniendo filo e impugna todo intento de parcialización. Y no solo cuando el intento proviene de corrientes más afectas a destacar la preeminencia del anarquismo en la cuestión obrera, sino en los llamados "giros culturales" en los cuales se redimensiona la importancia de actividades y producciones artísticas o editoriales, sin que las cuestiones relacionadas con lo que hoy se engloba bajo el término "género" encuentren más que un apartado, una mención al pasar o una cita al pie.

Como sabemos, en este marco, componer un *dossier* académico tiene múltiples significados. Por un lado, se trata de ordenar la multiplicidad de temas y artículos que resultan del propio desarrollo de un campo en particular. Por otro, se logra delinear un recorrido o un conjunto de producciones en diálogo. Además, no deja de ser un momento consagratorio, dado que para formarlo es preciso contar con una cantidad sustancial de escritos sobre el tema en cuestión. Por eso, cada llamado a componer un *dossier* en torno a lo que hoy llamamos "de género" o "cuestión sexual" en el caso del anarquismo, nos exige una doble tarea. En principio sostenerlo y darle sentido a partir del conjunto de trabajos de colegas de distintas latitudes. Al mismo tiempo, procurar que una vigorosa perspectiva crítica de género no se detenga en los límites de un *dossier* sino que atraviese los estudios sobre anarquismo en todo su arco y penetre las revistas en todas sus secciones. De esta manera se lograría romper el cerco de la híper especialización y, a la vez, hacer justicia a un ideario y a una serie de prácticas libertarias sostenidas en el tiempo y orientadas a la batalla contra todas las opresiones, sin jerarquías.

Dicho esto, celebramos que la voz libertaria sobre el rol de las mujeres, el amor, la explotación sexual, la sexualidad, la familia y los afectos haya llegado a la instancia del *dossier*. Es un hecho que demuestra la vitalidad y calidad en los trabajos. Ahora, una vez cumplida la meta proclamemos, con mística revolucionaria, que también es preciso desdossierizar. Aunque como consigna de barricada resulte impronunciable.

REFLEXIONES LIBRES

...



EXPLORANDO LA RELACIÓN ENTRE TERRITORIO Y PRÁCTICAS EMANCIPADORAS: LA EXPERIENCIA DE LAS COMUNIDADES *QUILOMBOLAS* EN BRASIL

Alberto Gutiérrez Arguedas
Máster en Geografía por la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil.
Docente e investigador en la Universidad de Costa Rica (UCR), Sede Regional de Occidente, San Ramón.
Correo electrónico: alguar48@gmail.com

Introducción

Al igual que cualquier otra idea o concepto utilizado por las Ciencias Sociales, el de territorio tiene implicaciones no solamente académicas sino también políticas. Sin embargo, en su concepción más clásica, ha tendido a ocultar sus finalidades políticas y se ha revestido de un aura de supuesta neutralidad y objetividad, como bien dicta la ciencia positivista. Según el canon de la geografía política, territorio es el substrato material, fijo e inerte, sobre el cual se asienta la sociedad y el Estado, es decir, nos los presentan como si estuviera al margen de las relaciones sociales y de poder, como algo dado *a priori*.

Si hacemos un esfuerzo por descifrar el contenido político del término, nos damos cuenta que esta concepción clásica no es algo "inocente": desde un principio, por lo menos en la ciencia geográfica, ha estado vinculada con un proyecto político y ha funcionado como una herramienta para que determinados grupos se afirmen sobre la negación de otros, es decir, una herramienta para la dominación.

Sin embargo, a lo largo de la historia y en el presente, muchos de los grupos sometidos a relaciones de dominación rechazan el papel subalterno reservado a ellos por un orden social opresor y reivindican un lugar en el mundo, con ello reivindicando también una determinada forma de ser y existir en el espacio, es decir, una determinada territorialidad. El "territorio" impuesto desde arriba se enfrenta con múltiples "territorios", en plural, que buscan afirmarse desde abajo, tanto en un sentido material como epistémico. Es decir, así como ha sido usado para la dominación, también tiene el potencial de ser usado para la emancipación, tal como venimos presenciando en múltiples experiencias de lucha en Latinoamérica y el mundo.

El presente ensayo busca reflexionar sobre la relación entre territorio y prácticas emancipadoras, explorando los caminos teóricos y políticos mediante los cuales este concepto pueda ser usado de forma práctica para la liberación de individuos y grupos humanos. Para evitar abstracciones alejadas de la

materialidad de los seres humanos, dicha reflexión es ejemplificada a través de la experiencia de lucha que vienen protagonizando en los últimos 20-30 años las comunidades *quilombolas* en Brasil[1], la cual tiene como uno de sus ejes principales la reivindicación de los territorios tradicionalmente ocupados.

Vale mencionar que estas reflexiones surgen a partir de una investigación que se realizó entre 2013 y 2015, en el marco de una tesis de maestría en geografía de la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (UFRN), en la ciudad de Natal, Brasil. En este trabajo, analizamos el proceso de lucha por afirmación territorial llevado a cabo en los últimos 15 años por una comunidad quilombola del estado de Rio Grande do Norte llamada Acauã, de la cual tuvimos oportunidad de conocer de cerca y convivir con sus protagonistas. En este ensayo no hacemos referencia específica a esta comunidad sino que buscamos ofrecer una reflexión más general sobre las comunidades quilombolas y sus luchas a nivel nacional.

Territorios en disputa (epistémica y política)

De acuerdo con Porto-Gonçalves[2], los paradigmas son instituidos por sujetos histórica y geográficamente localizados, es decir, no podemos separar (como muchas veces se hace) las ideas y conceptos de los sujetos que las instituyeron, así como del contexto en que ganaron sentido. En el caso de la idea/concepto de territorio, podemos rastrear su uso desde muy temprano en la ciencia geográfica, principalmente con las formulaciones del alemán Friedrich Ratzel, a fines del siglo XIX[3], sin embargo, antes de traer el debate territorial para dentro de la geografía, este ya estaba presente en las ciencias naturales, principalmente en la biología.

En aquel entonces, en una Alemania recién unificada y con hambre de expansión territorial (tanto dentro como fuera de Europa), políticos influyentes percibieron que la educación geográfica podría ser usada para reforzar y popularizar la idea de Estado-nación. Fue atendiendo esa necesidad que se institucionalizó como disciplina científica, comprometida desde el inicio con los intereses de las élites nacionales, primero en aquel país y más adelante en otros, como Francia e Inglaterra[4]. A través de un conocimiento aplicado al control del territorio, la geografía de Ratzel se constituyó en un poderoso instrumento de legitimación del expansionismo de un estado alemán recién constituido[5].

Los argumentos geográficos han sido claves en la consolidación de la idea de patria y nación. Según Ramírez[6], durante mucho tiempo la función principal de los(as) geógrafos(as) fue darle forma al sentimiento nacionalista, siendo que lo 'nacional' se formula, en buena medida, como un hecho geográfico: el Territorio Nacional (en mayúscula), el suelo sagrado de la patria, representado en el mapa del Estado con sus fronteras y su capital, como uno de los principales símbolos de la nación[7]. De esta manera podemos entender por qué la idea/concepto de territorio ha

1 En Brasil se conoce como *quilombolas* a aquellas comunidades y personas que se reivindican descendientes de los antiguos *quilombos*, los cuales eran poblaciones en resistencia activa al sistema esclavista, en su mayoría africanos y afrodescendientes. Los procesos que dieron origen a estas comunidades son sumamente variados, así como también es muy amplia su distribución geográfica y su extensión en el tiempo.

2 Carlos Walter Porto-Gonçalves, "Da geografía às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades", en: E. Sader, y A. Ceceña (eds.), A guerra infinita: hegemonia e terror mundial, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, pp. 217-256.

3 S. Schneider y I. Peyré-Tartaruga, "Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de procesos sociales", em M. Manzanal, G. Neiman y M. Lattuada (eds.), Desarrollo rural, organizaciones, instituciones y território, Buenos Aires, Ciccus, 2006, pp.71-102.

4 Iná Elias Castro, Geografia e Política, Território, escalas de ação e instituições, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

5 Antonio Carlos Moraes, Geografia, pequeña história crítica, São Paulo, Hucitec, 1987.

6 Blanca Ramírez, "Prácticas profesionales y desafíos de la geografía latinoamericana en los albores del siglo XXI", en A. Lemos, M. Silveira y M. Arroyo (eds.), Questões Territoriais na América Latina, Buenos Aires, CLACSO y São Paulo, USP, 2006, pp. 101-114.

7 Iná Elias Castro, Geografia e Política, Território, escalas de ação e instituições, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

estado asociada casi exclusivamente a un tipo de recorte político-espacial específico: aquel definido por el Estado-nación[8] y por qué, hasta la fecha, es difícil despegar el uso de este término de las necesidades ideológicas específicas vinculadas a la legitimación de esa fuente de poder[9].

Paradójicamente, los fuertes vínculos de la geografía con un proyecto político y militar nacionalista -imperialista contrastan con la falta de reflexión que existe dentro de esta ciencia sobre el papel político que ha desempeñado. Por eso afirmábamos líneas atrás que el concepto de territorio convencionalmente se ha asumido como algo "natural" y "objetivo", al margen de las contradicciones de la sociedad, lo cual oculta su finalidad política.

Así, de un lado tenemos un agresivo proyecto de expansión territorial nacionalista (que culminó con dos guerras mundiales en menos de treinta años) y de otro, tenemos una elaboración conceptual que define al territorio como la base natural sobre la cual se asienta la sociedad y el Estado, suelo inerte, fijo y estático, en fin, como algo a-histórico[10]. El resultado: se naturalizaron las relaciones sociales y de poder que configuran la territorialidad de los Estado-nación[11], tomando la idea/concepto de territorio como sinónimo de "territorio nacional", ocultando e invisibilizando todas aquellas territorialidades que coexisten dentro de éste y que funcionan con lógicas diferentes.

Sin embargo, para nadie es un secreto que en las últimas cuatro décadas se viene dando un complejo proceso de reorganización social y territorial a nivel planetario, a grandes rasgos conocido como "globalización" o "globalización neoliberal", que tiene como una de características más notables la redefinición y reconfiguración del papel del Estado. Comúnmente se habla de una supuesto desplazamiento o descaracterización del Estado, el cual se ve capturado por una nueva configuración del poder mundial, en el cual se afirman como protagonistas aquellos actores que se mueven "por encima" de la escala nacional, es decir, corporaciones multinacionales y organismos multilaterales, conformando un 'constitucionalismo supranacional', usando la expresión de Porto-Gonçalves[12].

Si bien la lectura de la globalización como un "mundo sin fronteras" (desaparición del Estado-nación) es algo imprecisa, no hay cómo negar que el Estado como constructo socio-político y territorial es colocado en cuestión, tanto "por arriba" como "por abajo", como veremos más adelante. Éste continúa siendo una categoría privilegiada de ejercicio del poder en el espacio, sin embargo, como afirma Paula[13], ya no goza del "monopolio de producción de hegemonía" como lo fue en otra época. Es decir, otras configuraciones territoriales se hacen posibles.

De forma muy lúcida, Porto-Gonçalves[14] nos advierte que, así como en algún momento fue naturalizada la territorialidad del Estado-nación, hoy existen intentos por naturalizar una nueva territorialidad hegemónica llamada "globalización", como si esta fuera la única configuración territorial posible en este período histórico, como si fuera algo inevitable. La propia escala en que este paradigma opera (global) nos habla de quiénes son los protagonistas que se afirman en ella: aquellos que se mueven en escala supranacional. Las escalas no son neutrales y, una vez más, unos se afirman sobre la negación de otros, en

8 Marcelo Lopes de Souza, "O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento", em I. Castro, P. Gomes y R. Correa (eds.), Geografia: Conceitos e Temas, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000, pp. 77-116.

9 Marcelo Lopes de Souza, Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013.

10 Carlos Walter Porto-Gonçalves, "A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha", em A. Ceceña, et al (eds.), Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 151-197.

11 La mejor muestra de ello es el *mapamundi*, aquel que es acríticamente conocido como "mapa político del mundo", es en realidad el mapa de los nacionalismos.

12 Carlos Walter Porto-Gonçalves, "De saberes e de territórios: Diversidade e emancipação a partir da experiência latino -americana", em GEOgraphia, Vol. 8, No. 16, 2006, pp. 41-55.

13 Elder Andrade Paula, Capitalismo verde e transgressões. Amazônia no espelho de Caliban, Grandes Dourados, UFGD, 2013.

14 Carlos Walter Porto-Gonçalves, A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.

palabras de Vásquez Montalbán[15], "los globalizadores y los globalizados".

Lo más interesante de todo esto es que los procesos de desnacionalización (neoliberalismo), específicamente en América Latina, vienen mostrando la emergencia en la escena política exactamente de aquellos que, desde siempre, estuvieron al margen de la formación de los Estados-nación, con el destaque de los pueblos originarios, afrodescendientes y campesinos.

A pesar de que el proceso de reorganización social en curso en escala global se caracteriza por ser sumamente excluyente, ha dejado brechas e intersticios abiertos, los cuales vienen siendo ocupados "desde abajo", desde los márgenes. Vemos en diversos lugares de este continente la afirmación de aquellos que históricamente fueron negados y que por la estrechez ideológica de la Guerra Fría se mantuvieron invisibles: indígenas, afrodescendientes, mujeres, migrantes, "sin-documentos", "sin-tierras", desocupados, población sexualmente diversa, jóvenes, personas con discapacidad, etc.[16]. De forma contradictoria, fue la misma globalización que les dio visibilidad.

Estos sujetos colectivos que emergen en la escena política y ganan visibilidad, se enmarcan dentro de lo que se viene conociendo como "nuevos" movimientos sociales. A pesar de que esta categoría hace referencia a una enorme diversidad de actores, hay algunas características en común que los distinguen del "viejo" movimiento sindical y de partido. Entre estas características podemos mencionar, a partir de las ideas de Cruz[17] y de Zibechi[18]: (1) politización de la cultura y revalorización de las memorias y tradiciones comunitarias, así como la afirmación de múltiples identidades (2) búsqueda de igualdad sin renunciar a las diferencias, (3) búsqueda de autonomía política y económico-productiva, experimentando nuevas formas de organización como asociativismos, comunitarismos y redes, (4) capacidad de formar sus propios intelectuales y construcción de conceptos y paradigmas propios (lucha epistémica), y (5) una fuerte valorización física y simbólica del espacio geográfico, tanto en el campo como en la ciudad, con lo cual la apropiación de espacios/territorios se convierte en una de las principales estrategias de lucha de los movimientos[19].

Para fines del presente ensayo, esta última característica es la que más nos parece relevante. De hecho, ambos autores coinciden al afirmar que el arraigo territorial es quizás el rasgo más destacable de estos "nuevos" movimientos. El nuevo mapa de conflictividad social en América Latina pareciera tener el territorio como uno de sus ejes principales, de ahí que se hable de una ***territorialización de las luchas sociales***[20]. Por este motivo es que afirmábamos líneas atrás que la territorialidad del Estado-nación también viene siendo cuestionada y confrontada "desde abajo", no solo desde el poder transnacional. El territorio nacional, aunque nunca se haya reconocido, alberga dentro de sí múltiples territorialidades, las cuales se hacen visibles a través del conflicto.

Según Cruz[21], el territorio ganó una doble centra-

15 Manuel, Marcos Vásquez-Montalbán, El señor de los espejos, Bogotá, Ananke, 1999.

16 Carlos Walter Porto-Gonçalves, "Da geografía às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades", em E. Sader y A. Ceceña (eds.), A guerra infinita: hegemonia e terror mundial, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, pp. 217-256.

17 Valter do Carmo Cruz, "Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia", en: Silva, O., Santos, E. y Coelho, A. (eds.), Identidade, Território e Resistência, Rio de Janeiro, Consequência, 2014, pp. 37-72.

18 Raúl Zibechi, Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

19 En su intento de captar la "geograficidad" de los movimientos sociales, Souza elaboró una tipología de "prácticas espaciales insurgentes": (1) territorialización en sentido amplio, (2) territorialización en sentido estricto, (3) refuncionalización/reestructuración del espacio material, (4) resignificación de lugares, (5) construcción de circuitos económicos alternativos y (6) construcción de redes espaciales. Para una explicación más detallada, consultar: Marcelo Lopes de Souza, Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013, pp. 251-254.

20 Valter do Carmo Cruz, "Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia", em O. Silva, E. Santos y A. Coelho (eds.), Identidade, Território e Resistência, Rio de Janeiro, Consequência, 2014, pp. 37-72.

21 Valter do Carmo Cruz, "Movimentos sociais, identidades

lidad en el contexto de las luchas sociales en América Latina, tanto analítica ("categoría de análisis") como política ("categoría de praxis"). Transcribimos un trecho muy sugerente:

> *En la primera perspectiva [categoría de análisis], podemos verificar que el concepto de territorio ha sido ampliamente movilizado en diversos campos disciplinares como una categoría explicativa esencial para pensar la realidad de las luchas sociales. Como "categoría de praxis", la palabra territorio ha funcionado como un dispositivo de agencia política. Esta categoría es una especie de catalizador de las energías y estrategias emancipadoras de estos movimientos, está presente en las entrevistas, testimonios y declaraciones de los líderes de movimientos campesinos, indígenas quilombolas y de los llamados pueblos o comunidades tradicionales*[22].

El autor citado hace referencia a los 'pueblos o comunidades tradicionales', una categoría ampliamente presente en el léxico político de los movimientos sociales en Brasil, no tanto así en el resto de países de América Latina. Son pueblos y comunidades tradicionales "aquellos grupos culturalmente diferenciados, que se reconocen como tales, y que poseen diferentes formas propias de organización social, que ocupan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica"[23].

Las comunidades quilombolas, cuya experiencia de lucha por afirmación territorial buscamos exponer más adelante en este ensayo, están englobadas dentro de este gran "paraguas" de las comunidades tradicionales, en donde están también una diversidad de grupos como: indígenas, pescadores, ribereños, así como pueblos cuyo modo de vida gira alrededor de la extracción de especies vegetales: *seringueiros* (caucho), *castanheiros* (*castanha-do-Pará*) y las quebraderas del coco *babaçu*, entre otros.

Estos grupos se colocaron en el escenario político brasileño a partir de las décadas de 1980 y 1990, período en el cual han consolidado sus movimientos y han articulado estrategias de defensa de sus territorios las cuales, "de abajo hacia arriba", han permeado en la política institucional. Esto se manifiesta en una diversidad de leyes e instrumentos normativos, tanto nacionales como internacionales[24], que buscan reconocer sus derechos territoriales, fruto de estas fuertes luchas.

Sin embargo, como advierte Almeida[25], no son pocas las dificultades que enfrentan estos grupos al entrar en el ámbito de la política institucional. Por lo general, las formas de apropiación del territorio y de los recursos naturales de estos grupos no encuentran correspondencia formal en el ordenamiento jurídico y la acción del Estado, estructurado alrededor de la idea de propiedad privada. Por el contrario, en la mayoría de los casos predomina el *uso común* de los recursos naturales, y la tenencia de la tierra es pasada de generación en generación sin registros formales o escrituras.

Por ese motivo, las luchas por el reconocimiento de los territorios tradicionalmente ocupados son, al mismo tiempo, luchas por el reconocimiento jurídico-formal de un determinado espacio (demarcaciones y titulaciones de tierras), así como también por el reconocimiento de las diferentes formas de apropiación

coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia", en: O. Silva, E. Santos y A. Coelho (eds.), Identidade, Território e Resistência, Rio de Janeiro, Consequência, 2014, pp. 37-72.

22 Ibíd, p.41. Traducción propia.

23 Alfredo Wagner Almeida, Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas, Manaus, UFAM, 2008, p.28.

24 Se pueden mencionar, en escala brasileña, la Política Nacional de Desarrollo Sustentable de los Pueblos y Comunidades Tradicionales, instituida mediante el Decreto Presidencial 6.040, del año 2007; y en escala internacional, la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), formulada en 1989 y adoptada por Brasil en 2002. Además, hay legislación específica para cada una de las comunidades tradicionales.

25 Alfredo Wagner Almeida, Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas, Manaus, UFAM, 2008.

del territorio y los recursos naturales, las diferentes formas en que cada grupo existe en el espacio, es decir, de sus territorialidades[26]. En palabras de Porto-Gonçalves, en una entrevista concedida a la Comisión Pastoral de la Tierra en 2009[27]: "Cuando decimos que queremos ser reconocidos por nuestra territorialidad, no queremos solamente la tierra, queremos un sentido determinado de estar en la tierra, queremos el respeto a nuestro modo específico de estar en la tierra".

En el próximo apartado haremos referencia al proceso vivido en los últimos 20-30 años por los *quilombolas* en Brasil, en el cual miles de comunidades a lo largo de todo Brasil, principalmente en las zonas rurales, reinventan los territorios y ofrecen nuevos horizontes de significado a través de sus luchas.

Las comunidades *quilombolas* y sus luchas por afirmación territorial

Brasil ocupa un lugar central dentro de una de las historias más tristes que ha vivido la humanidad, que fue la migración forzada de millones de personas desde el continente africano hacia América, en situación de esclavitud. Según la Coordinación Nacional de Comunidades Quilombolas (CONAQ), se estima que un 40% de los africanos esclavizados traídos a América tuvieron como destino Brasil, el cual, además, fue el último país del continente en abolir formalmente está práctica, en 1888[28].

Como viene siendo colocado en el debate político en ese país, es pertinente preguntarse hasta qué punto la esclavitud ha sido o no superada. Si bien ya no es más una práctica formal o institucionalizada, ha transmutado en múltiples otras formas de desigualdad, exclusión e injusticia étnico-racial. La esclavización de personas (una manifestación extrema de dominación) y sus desdoblamientos parecieran ser elementos estructurales y constitutivos de la sociedad brasileña, considerando que durante más del 60% de su historia oficial (316 años) esta fue una práctica legal y ampliamente presente.

Ahora bien, los africanos y afrodescendientes esclavizados no fueron simplemente víctimas pasivas de las injusticias cometidas en su contra. Como registra una amplia documentación histórica, hubo múltiples formas de oposición activa al trabajo esclavo, como por ejemplo: apropiación de los bienes por ellos y ellas producidos, ajusticiamiento de los esclavistas, suicidios, fugas, *aquilombamientos*, revueltas e insurrecciones[29]. Así como hubo opresión, hubo resistencias: por todo lado, en aquellos lugares donde hubo producción de caña de azúcar, algodón, café, cacao, donde hubo actividad pecuaria y extracción de minerales (actividades llevadas a cabo con mano de obra esclavizada), por lo general hubo conflicto en el sistema, del cual los *quilombos* fueron una de sus manifestaciones principales[30].

El término *quilombo* es difícil de definir, y a lo largo del tiempo su significado ha venido cambiando. La visión más convencional entiende el quilombo como un agrupamiento de personas esclavizadas en fuga, que huían lejos de la *casa-grande*[31], a "esconderse" en áreas de difícil acceso: bosques, montañas, manglares o áreas inundables. Es decir, se entiende el quilombo como algo que está afuera, aislado, lejano, tanto en el espacio como en el tiempo, puesto que muchas personas lo asocian con un pasado muy distante.

26 Alberto Gutiérrez, Território para Viver. Dinâmicas territoriais da comunidade quilombola de Acauã, Poço Branco, Rio Grande do Norte, Tesis de Maestría en Geografía, Universidad Federal de Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

27 Entrevista disponible en el sitio web: http://cptalagoas.blogspot.com.br/2009/09/entrevista-prof-carlos-walter-porto.html.

28 CONAQ –Coordenación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas- "Manifesto pelos Direitos Quilombolas", en: Almeida, A., et al. (Eds). Territórios Quilombolas e Conflitos. Cuaderno de Debates Nueva Cartografía Social. Vol 1, No. 2. Manaus, UEA, 2010, pp. 268-290.

29 Adelmir Fiabani, Mato, Palhoça e Pilão: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004), São Paulo, Expressão Popular, 2012.

30 Rafael Sanzio Anjos, "Cartografia e Quilombos: Territórios étnicos africanos no Brasil", Africana Studia, No. 9, 2006, pp. 337-355.

31 En portugués, el término casa-grande hace referencia a la casa donde vivía el señor de esclavos, dueño de la hacienda o la plantación.

En efecto, muchos quilombos se dieron a partir de procesos de fuga, sin embargo, como viene siendo discutido en la literatura especializada, hubo una enorme diversidad de procesos que les dieron origen, tales como: ocupaciones y donaciones de tierra a partir de la decadencia de las *plantations*; compra de tierras por parte de los propios sujetos, posibilitado por la desestructuración del sistema esclavista; tierras conquistadas por prestación de servicios de guerra, al lado de las tropas oficiales; y también, las llamadas 'tierras de *preto*[32]', 'tierras de santo o de santísima', a través de la donación de tierras para santos y el recibimiento de tierras por prestación de servicios religiosos a señores de esclavos[33].

Según el antropólogo Alfredo Wagner Almeida, uno de los académicos que más ha enriquecido este debate, lo que en última instancia define el quilombo, más que el aislamiento y la fuga, es la situación de autonomía[34]. El principio fundante de los quilombos fue la oposición activa a los mecanismos represores de la fuerza de trabajo esclavizada y principalmente a la lógica de la *plantation* (monocultivo comercial). Así, se conformaron grupos[35] con producción y organización propias, destinando su trabajo para su propio sustento y desarticulando así las relaciones capitalistas de explotación del trabajo ajeno. Sin embargo, el *aquilombamiento* fue duramente reprimido y el acoso de las autoridades, una constante.

Mientras la esclavitud fue una práctica legal, el quilombo fue prohibido y perseguido, estaba tipificado como un crimen. Sin embargo, con la abolición formal de la esclavitud, en 1888, el término 'quilombo' desaparece de la base legal brasileña, y permanece para los ojos del Estado, invisible durante un siglo, como si las miles de personas y comunidades que vivían en esta condición no existieran. Sin embargo, muchas de las comunidades que se habían formado a partir de quilombos permanecieron en sus tierras y territorios, en un contexto marcado por nuevos problemas y desafíos.

En este nuevo contexto, la lucha no era ya contra el trabajo esclavo, sino por poder tener acceso a la tierra, pues con la promulgación de la Ley de Tierras en 1850, la tierra se convertía en una mercancía, es decir, la única forma de tener acceso a ella era mediante la compra y la venta, lo cual evidentemente excluía tanto a las poblaciones negras rurales como a los pueblos originarios y el campesinado en general[36]. En este sentido, la ausencia de registro escrito de estos pueblos sobre sus tierras y territorios fue una sensible desventaja.

La Ley de Tierras fue clave para moldear la sociedad brasileña desde la perspectiva de la propiedad privada. Desde entonces se instala un cuadro permanente de tensión social en el campo[37], en uno de los países del mundo con mayor concentración de la tierra. Como afirma de forma lúcida la Coordinación Nacional de Quilombos:

> *La Ley de Tierras fue una condición para el fin de la esclavitud. Cuando las tierras eran libres, como en el régimen sesmarial, predominaba el trabajo esclavo. Cuando el trabajo se hace libre, la tierra tiene que ser esclava, es decir, tiene que tener precio y dueño, sin el cual habrá una crisis en las relaciones de trabajo. El modo como se dio el fin de la esclavitud, además, fue el responsable por la institucionalización de un derecho agrario que imposibilita, desde entonces, una reformula-*

32 *Preto*, en portugués, significa negro.

33 Alfredo Wagner Almeida, "Os quilombos e as novas etnias", en: O´Dwyer, E. (Ed.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002, pp. 43-81.

34 Ibíd.

35 Vale mencionar que hubo desde agrupamientos de unas cuantas decenas de personas hasta quilombos altamente complejos y organizados, como el Quilombo de los Palmares, en el actual estado de Alagoas, en la región Nordeste, que llegó a reunir hasta 15.000 personas y fue destruido en 1710 por colonos portugueses y paulistas (Fiabani, 2012).

36 Lilian Gomes, "O direito quilombola ao território: uma questão de justiça", en: A. Almeida, et al. (eds.). Territórios Quilombolas e Conflitos. Cuaderno de Debates Nueva Cartografía Social. Vol.1, No. 2. Manaus, UEA, 2010, pp.187-196.

37 Alfredo Wagner Almeida, "Os quilombos e as novas etnias", en: E. O´Dwyer (ed.), Quilombos: identidade étnica e territorialidade, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002, pp. 43-81.

ción radical de nuestra estructura agraria[38].

Como queda evidente a lo largo de esta breve reconstrucción histórica, los quilombos, desde siempre, fueron ejemplo de organización social, muchas veces en situaciones al límite de la sobrevivencia. Sin embargo, el momento político actual presenta especificidades y elementos novedosos, los cuales buscamos exponer a continuación. Los quilombos hoy día dialogan con antagonismos distintos, lo que presupone nuevas estrategias de lucha, lenguajes, representaciones y prácticas[39].

Como decíamos líneas atrás, para muchos la palabra 'quilombo' hacía referencia a un pasado lejano, inclusive para las poblaciones negras rurales que más tarde reivindicarían esa genealogía. Durante la década de 1980, en un momento de gran agitación social en Brasil (en medio de las luchas por poner fin a una dictadura militar de dos décadas), uno de los actores sociales y políticos más relevantes fue el movimiento negro, del cual es posible distinguir entre una vertiente más urbana, y otra más rural, basada en la lucha por el acceso a la tierra y el territorio[40].

A partir de esta segunda vertiente es que se constituyen las comunidades quilombolas como nuevos sujetos colectivos y grupos étnicos, a finales de los años 80 e inicios de los 90[41]. Decimos 'nuevos' no porque estos mismos actores antes no existieran, sino porque unos pocos años antes de todo ese proceso de movilización y organización, no se atribuían a sí mismos esa identidad. De acuerdo con Schmitt, Turatti y Carvalho, la identidad quilombola se constituyó a lo largo de los últimos 25-30 años a partir de la necesidad concreta de luchar por la permanencia en sus tierras y territorios de origen. Sostienen: "La identidad quilombola, hasta entonces un cuerpo extraño para estas comunidades negras rurales, pasa a significar un arma compleja en esta batalla desigual por la sobrevivencia material y simbólica"[42].

Estamos frente a un proceso muy interesante que los antropólogos han denominado de *emergencia étnica*[43], en el cual se configuran nuevas identidades y grupos étnicos al calor de procesos de organización y lucha social. En el caso del "surgimiento" de una identidad quilombola, en los últimos 30 años, esta dimensión político-organizativa es medular[44]. El paso de "comunidades negras rurales" a "comunidades quilombolas" es mucho más que un simple cambio de nombre: el mismo hace referencia a todo un proceso de emergencia social y política de grupos sometidos a relaciones de dominación, en el cual luchan por derechos históricamente negados, entre ellos, el derecho a sus tierras y territorios ancestrales. El "ser quilombola" marca el salto de una condición subalterna e indeseable a ser una fuente de orgullo e identificación constructiva[45].

Desde esta perspectiva, identidad y relaciones de poder, cultura y política, son dimensiones insepara-

38 CONAQ –Coordenación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas- "Manifesto pelos Direitos Quilombolas", en: Almeida, A., et al. (eds), Territórios Quilombolas e Conflitos. Cuaderno de Debates Nueva Cartografía Social. Vol 1, No. 2, Manaus, UEA, 2010, pp. 273.

39 Bárbara Souza. Movimento Quilombola: reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. Trabajo presentado em la 26ª Reunión Brasileña de Antropología, Porto Seguro, Bahia, entre 1° e 4 de junio de 2008.

40 L. Cardoso y L. Gomes, Movimento Social Negro e Movimento Quilombola: por uma teoria da tradução. Trabajo presentado en el XI Congreso Luso Afro Brasileiro de Ciencias Sociales: Diversidades y desigualdades, Salvador de Bahia, 7 a 10 de agosto 2011.

41 Valter do Carmo Cruz, "Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia", en: O. Silva, E. Santos y A. Coelho (eds.), Identidade, Território e Resistência, Rio de Janeiro, Consequência, 2014, pp. 37-72.

42 A. Schmitt, M. Turatti y M. Carvalho, "A atualização do conceito de quilombo: Identidade e território nas definições teóricas", Ambiente & Sociedade. Año V, No.10, 1º semestre de 2002, p.5.

43 Miguel Bartolomé, "As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político", Mana, Vol. 12, No.1, Rio de Janeiro, abril 2006, pp. 39-68.

44 Bárbara Souza. Movimento Quilombola: reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. Trabajo presentado em la 26ª Reunión Brasileña de Antropología, Porto Seguro, Bahia, entre 1° e 4 de junio de 2008.

45 Céline Raimbert, "La ruralidad quilombola o los nuevos desafíos de la agricultura familiar en Brasil", Revista Pueblos y Fronteras Digital. Vol. 7, No. 14, diciembre-mayo 2012, pp. 48-80.

bles[46]. De acuerdo con Schmitt, Turatti y Carvalho[47], por lo general aquellos que se ven obligados a reivindicar una identidad se encuentran en una posición de carencia y subordinación. Es decir, la construcción de una identidad étnica nueva o renovada viene a ser una estrategia mediante la cual actores hasta entonces invisibilizados ponen sobre la mesa sus especificidades y demandas. Un nuevo contexto político, más sensible con las diferencias étnicas, posibilitó la conformación y visibilización de estas 'nuevas' identidades, antes ocultas bajo la denominación genérica de 'campesinado'.

A finales de la década de 1980, a través de intensas movilizaciones y esfuerzos organizativos, las comunidades negras rurales (más adelante quilombolas), el movimiento negro urbano y otros grupos presentaron a la Asamblea Nacional Constituyente una propuesta para incluir el derecho de las comunidades "remanecientes" de antiguos quilombos a la posesión sobre los territorios que ocupan. Esta propuesta fue formalizada por diputados que en aquel entonces estaban involucrados en la lucha anti-racista y por los derechos de las personas afrodescendientes. Fruto de esa lucha, fue instituido en el Artículo 68 de la Constitución Política de 1988: "A los remanecientes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras se reconoce la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los respectivos títulos".

Según Souza[48], el debate sobre las tierras quilombolas no ocupó un lugar de gran destaque en el debate constitucional ni representó mayor polémica. Se sospecha que esto se debió a que las élites ahí presentes pensaban que se trataba de unos pocos casos, raros y puntuales. Lo que no se imaginaban era que en las próximas dos décadas miles de comunidades se han reivindicado como descendientes de antiguos quilombos a lo largo de todo el país, reclamando de esa forma los derechos étnicos específicos que les corresponde.

Desde el punto de vista legal, una comunidad auto-identificada como quilombola debe ser 'certificada' por la Fundación Cultural Palmares (FCP), órgano adscrito al Ministerio de Cultura, para ser reconocida como un actor legítimo en los procedimientos institucionales y ser abrigada dentro de la política del Estado. Según datos de esa entidad, actualizados a mayo de 2016[49], solamente entre 2004 y 2016 un total de 2.849 comunidades fueron reconocidas como remanecientes de quilombo por parte del Estado brasileño[50]. Sin embargo, la Coordinación Nacional de Quilombos (CONAQ) estima que, incluyendo todas aquellas que no han iniciado el proceso formal de reconocimiento, esta cifra podría alcanzar las 5.000 comunidades, lo que corresponde a una población total de unas 2,5 millones de personas[51], tanto en espacios

46 Valter do Carmo Cruz, Pela outra margem da fronteira: Território, identidade e lutas sociais na Amazônia, Tesis de Maestría en Geografia, Universidad Federal Fluminense. Niterói, 2006.

47 A. Schmitt, M. Turatti, y M. Carvalho, "A atualização do conceito de quilombo: Identidade e território nas definições teóricas", Ambiente & Sociedade. Año V, No. 10, 1º semestre de 2002, pp.5.

48 Bárbara Souza, Movimento Quilombola: reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. Trabajo presentado em la 26ª Reunión Brasileña de Antropología, Porto Seguro, Bahia, entre 1° e 4 de junio de 2008.

49 Fundação Cultural Palmares. Quadro geral de comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), 2016. Extraído del sitio web: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551, consultado el 10 de abril de 2017.

50 Vale mencionar que antes del año 2004 ya hubo comunidades que fueron reconocidas como quilombolas e inclusive algunas de ellas tuvieron sus territorios demarcados y titulados. Sin embargo, es posible identificar un punto de inflexión en el año 2003, en el cual, mediante el Decreto Presidencial 4.887, se modificaron algunos aspectos importantes en la aplicación de esta política, como por ejemplo, la incorporación de la auto -atribución como criterio fundamental para definir este tipo de comunidad. A partir de entonces su aplicación fue más consistente y sistemática, de ahí que el dato que esa institución ofrece en su sitio web inicie a partir de ese año. Para más información, consultar: Alberto Gutiérrez, Território para Viver. Dinâmicas territoriais da comunidade quilombola de Acauã, Poço Branco, Rio Grande do Norte, Tesis de Maestría en Geografía, Universidad Federal de Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

51 CONAQ –Coordenación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas- "Manifesto pelos Direitos Quilombolas", en: A. Almeida, et al. (eds.), Territórios Quilombolas e Conflitos. Cuaderno de Debates Nueva Cartografía Social, Vol 1, No. 2, Manaus, UEA, 2010.

rurales como urbanos[52].

El reconocimiento y certificación que otorga la FCP es el primer paso y requisito ineludible para poder iniciar un proceso de regularización y demarcación territorial. Anteriormente realizada por la misma Fundación Palmares, a partir del año 2003, esta función quedó bajo la competencia del Instituto de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), tradicionalmente abocado a hacer reforma agraria, pero con poca experiencia en la cuestión étnica[53]. Una institución con un enfoque predominantemente agronómico se vio en la necesidad de incorporar dentro de sus filas a cientos de antropólogos y otros profesionales de las ciencias sociales en los últimos años.

No es posible en estas páginas hacer mención detallada y específica del procedimiento jurídico-formal de demarcación y titulación de territorios quilombolas, sin embargo, es posible afirmar que, al igual que cualquier otra acción que busque la democratización en el acceso a la tierra, esta se enfrenta con un sinfín de obstáculos y trabas que impiden su apropiada aplicación. Según los propios funcionarios del INCRA, un proceso de titulación territorial quilombola, en el caso de lograr finalizarse, difícilmente dura menos de diez años[54].

Para el año 2016, de un total de 1.535 procesos de regularización territorial quilombola abiertos, solamente 207 habían logrado finalizarlo, es decir, habían recibido el título definitivo, inalienable e imprescriptible, sobre las áreas reivindicadas. Esto corresponde con aproximadamente 1 millón 40 mil hectáreas, en donde viven unas 15.719 familias[55].

Estos números deben ser leídos con esperanza pero también con cautela. De un lado, por primera vez en la historia de ese país, las comunidades afrodescendientes originadas a partir de procesos de resistencia a la esclavitud (quilombos), son reconocidas como sujetos, es decir, como personas y grupos con derechos. Como sostiene Souza[56], a partir de la década de 1980 el 'quilombo' experimentó una inversión de valores: lo que en algún momento fue criminalizado, o bien invisibilizado, actualmente se constituye como una categoría de acceso a derechos. No debemos olvidar que son derechos conquistados mediante luchas, y no una concesión por parte de los aparatos de poder.

Por otro lado, debemos contextualizar estos logros dentro de los enormes desafíos que existen en Brasil en lo que respecta al acceso a la tierra, no solo en comunidades quilombolas sino en las comunidades tradicionales y el campesinado en general. En un país de esas dimensiones, 1 millón de hectáreas es un porcentaje muy bajo, y aún estamos lejos de que estas acciones representen una reestructuración territorial profunda y duradera en el campo brasileño. Además, en el terreno movedizo y engañoso de las instituciones, son conquistas vulnerables y reversibles, sobre todo en la coyuntura política que el país vive actualmente, con un preocupante ascenso de sectores políticos y económicos autoritarios, decididos a implementar a toda costa su programa de (contra) reforma neoliberal. Las comunidades quilombolas y tradicionales están "en la mira".

52 A pesar de que usualmente estas comunidades se encuentran en el medio rural, también existen comunidades quilombolas urbanas, en ciudades que fueron grandes centros de tráfico de personas, como Rio de Janeiro, Salvador, Recife y São Luis, sin embargo en estas las demandas territoriales (demarcación y titulación de tierras) no son tan nítidas como en el caso de las rurales.

53 Flávio Santos y Julie Cavignac, "O processo de regularização fundiária dos territórios quilombolas no Rio Grande do Norte: uma experiência compartilhada", en: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. O Incra e os Desafios para a Regularização dos Territórios Quilombolas. Brasília, MDA-INCRA, 2006, pp. 159-171.

54 Alberto Gutiérrez. Território para Viver. Dinâmicas territoriais da comunidade quilombola de Acauã, Poço Branco, Rio Grande do Norte, Tesis de Maestría en Geografía, Universidad Federal de Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

55 Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Regularização de territórios quilombolas: preguntas e respostas. 2016. Extraído del sitio web: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf. Consultado el 10 de abril 2017.

56 Bárbara Souza. Movimento Quilombola: reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. Trabajo presentado em la 26ª Reunión Brasileña de Antropología, Porto Seguro, Bahia, entre 1° e 4 de junio de 2008.

Conclusiones

El presente ensayo buscó alcanzar dos objetivos principales: primero, el ofrecer algunos elementos que nos ayuden a entender la experiencia de lucha protagonizada en las últimas dos o tres décadas por las comunidades quilombolas en Brasil, la cual tiene como columna vertebral la reivindicación de los territorios históricamente ocupados. Segundo, nos propusimos problematizar y desconstruir el concepto de territorio el cual, como vimos, se encuentra en plena disputa epistémica entre diferentes sujetos y proyectos políticos. Tan importante como hacerse presente en el espacio concreto es lograr atribuirle sentido y significado.

Podemos ver el valor estratégico que tiene el territorio dentro de un amplio abanico de luchas sociales en Latinoamérica y el mundo, mediante las cuales sus sujetos protagonistas buscan instituir un orden social diferente y, junto con éste, otras formas en que como sociedad organicemos nuestro espacio. Estamos usando la expresión de Porto-Gonçalves[57], en un "mundo en busca de nuevas territorialidades", de la geografía en singular, a las geografías, en plural.

La experiencia de lucha de las comunidades quilombolas en Brasil nos muestra un ejemplo vivo y concreto de cómo el territorio es un campo fértil para la emancipación, tanto en un sentido material como también epistémico. Sin embargo, dicha emancipación es siempre un proceso abierto y en tensión. Es posible constatar hoy, al igual que en otros momentos de su dura trayectoria histórica, que la búsqueda de una vida digna para estas personas significa nadar contra una fuerte corriente, un orden social dominante que sistemáticamente viola sus derechos. La lucha de las comunidades quilombolas por dignidad y respeto va mucho más allá de una coyuntura política específica y nos ofrece importantes luces y referencias para imaginar y construir un mundo en el cual todos tengamos el mismo derecho de vivir libres y felices.

57 Carlos Walter Porto-Gonçalves, "Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades", en: E. Sader y A. Ceceña (eds.), A guerra infinita: hegemonia e terror mundial, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, pp. 217-256.

Lee y Difunde:

ediciones CRIMENTAL

Editorial Novena Ola

novenaola@riseup.net

Idea Ediciones

https://edicionescrimental.wordpress.com/

ideaediciones@riseup.net

LA DESESCOLARIZACIÓN INSUFICIENTE

(EN TORNO A "DESEMPLEO CREADOR", DE IVÁN ILLICH)

Pedro García Olivo
Antipedagogo
pedrogarciaolivo@gmail.com
http://pedrogarciaolivo.blogspot.com

En sentido amplio, la "antipedagogía" se define como una denegación de todas las figuras del elitismo y del dirigismo moral e intelectual. Percibe la "disposición pedagógica" allí donde una persona procura deliberadamente intervenir en la consciencia, en la subjetividad, de otra, a fin de operar una modificación, una reforma, una transformación, alegando, para más inri, que lo hace justamente "por su propio bien". Y cabe entonces señalar, como ubicaciones de ese despotismo moral, y al lado de la ocupada por los profesores, la posición de los médicos, la de los jueces, la de los policías, la de los periodistas, la de los políticos,...

En sentido estricto, la "antipedagogía" se presenta como una crítica radical de toda forma de Escuela, denostando particularmente las modalidades de educación administrada, públicas o privadas, que hoy se dejan etiquetar como "alternativas". Sostiene que ese punto de desenlace contemporáneo del Reformismo Pedagógico responde al proyecto institucional, estatal y supraestatal, de reorganizar el aparato educativo para que reproduzca mejor las estructuras económicas, sociales y políticas del Capitalismo tardío. *Las novísimas escuelas de inspiración democrática o libertaria constituirían entonces una astucia del Capital y del Estado, optimizando el despliegue de la opresión demofascista.*

Para ambas acepciones, no cabe duda de que la "desescolarización" de Iván Illich, entendida también en sentido no restrictivo, aparece como una verdadera fuente teorética, como un surtidor de fundamentación. Y es que el "maestro" de Cuernavaca miró siempre desde un muy peculiar "reojo crítico" ese movimiento de las Escuelas Libres que, partiendo de la más que evidente insostenibilidad de la docencia autoritaria tradicional, se empezaba a afirmar en sus días. No creyó en ellas para nada y las desestimó. Vio muy pronto la trampa: reformar la Escuela para perpetuarla. Y, en segundo lugar, Illich en absoluto "paró" en la Escuela: extendió su escepticismo y su disensión hasta abarcar todo el conjunto de lo que llamó "profesiones tiránicas", "profesionales inhabilitantes", "burocracias del bienestar social"...

Pero fue solo una fuente, un surtidor. Porque

la "antipedagogía" se reconoce *radicalización de la desescolarización illichiana.* Y porque, antes que nada, sortea todo el cúmulo de ambigüedades, no-decires y semi-decires que permitieron un uso casi "a la carta" de los planteamientos de Iván. Se ha dado una "lectura" liberal de Illich, una lectura "neoliberal", otra "cuasi-marxista", alguna "libertaria"... Pero no se producirá nunca una "interpretación" pro-capitalista de la anti-pedagogía, que desvela desde el principio el objeto de su crítica, sin medias tintas ni transacciones. Y, precisamente en este sentido, hemos dicho, desde hace tiempo, que "antipedagogía no es, meramente, desescolarización".

Para separarnos de Illich, vamos también a correr de su mano. Le seguiremos en "Desempleo creador", un opúsculo muy sugerente. Y aspiramos a manifestar el sentido de una "simpatía que discrepa", de una "afinidad que diverge".

Estos son los caminos que recorreremos, sin meta de llegada pero con punto de partida:

1. Utopismo cínico versus marginalidad premeditada.
2. Trabajo, Mercado y Estado.
3. La antipedagogía en tres páginas.

Utopismo conservador

En "Desempleo creador", Illich aboga por un mundo en el que el trabajo ("alienado" o en dependencia: lo que denominamos "empleo") sencillamente no se dé: la gente consagraría su tiempo a satisfacer por sí misma sus necesidades y a atender a la comunidad. Disfrutando de la "labor", de la "tarea", de un desempleo verdaderamente "creativo", usando "herramientas convivenciales", produciría bienes de uso no mercantilizables. Podría darse entonces la "subsistencia moderna": "Modo de vida de una economía posindustrial en el seno de la cual la gente logra reducir su dependencia en relación con el mercado, consiguiendo una infraestructura en la que técnicas y herramientas sirven, en primer lugar, para crear valores de uso no cuantificados y no cuantificables". En esta "sociedad convivencial", las libertades son más importantes que los derechos: en lugar de reivindicar el "derecho al trabajo", la gente se entregaría a la libertad de crear valores de uso para sí y para los demás; en lugar de defender el "derecho a la vivienda", nos capacitaríamos para construirnos libremente nuestras propias casas; en lugar de clamar por el "derecho a una sanidad pública", recuperaríamos la autogestión de nuestra misma salud, apoyándonos en los saberes curativos comunitarios; en lugar de esgrimir un "derecho a la educación" que encierra a los jóvenes para domesticarlos, ejerceríamos la libertad de auto-educarnos, de elegir a nuestros maestros, de formarnos en comunidad; en lugar de solicitar, también como un derecho, un sistema público de transportes, nos regalaríamos la libertad de recuperar el cuerpo y de usarlo; en lugar de postular cínicamente un "derecho a la vida" y a no pasar hambre, viviríamos de hecho la libertad de producir nuestros propios alimentos,... Esta "subsistencia moderna", inseparable de una nueva "austeridad convivencial", basada en un "desempleo creador", en un mercado reducido a mínimos y en un Estado que retrocede conforme las gentes recuperan sus libertades, estará al alcance de las personas cuando, quizás en el contexto de la crisis, "se hagan conscientes de su propia prisión autoimpuesta y de la posibilidad de una vida diferente", posibilidad de un estilo de vida distinto, "centrado en el valor de uso" y bajo "una nueva escala de valores: la belleza, la sencillez, la ecología, la vida en comunidad".

Como condición previa para la conquista de este bello horizonte utópico, Illich confía en el avance de la desescolarización, entendida como proceso personal de deconstrucción: "Renunciar al consumo ilimitado y a *la ubicua suposición de que a los otros se les puede manipular por su propio bien*". Como es sabido, a esa turbia suposición se adhieren hoy los gestores de la administración, los políticos, los planificadores y todos los "profesionales" del bienestar social, profesores, médicos y asistentes entre ellos.

En la práctica totalidad de sus obras, pero de un modo muy nítido en "Desempleo creador", "La sociedad desescolarizada", "Energía y equidad" y "La convivencialidad", I. Illich se expresa como un "utopista" de viejo cuño: diseña un mundo "ideal",

en el que desaparecen casi todos los males sociales, la mayor parte de los estigmas históricos, un orden armonioso, verdaderamente "humanista", racional en el mejor sentido del término, en el que los hombres serán capaces de relacionarse de otro modo con la tecnología, con las herramientas, con la enseñanza, con la propia salud, con el medio ambiente, entre ellos mismos...

Como tantos "utopistas", ni aclara muy bien los modos de acceder a esa suerte de Paraíso (¿reforma o ruptura?, ¿evolución socio-cultural o transformación revolucionaria?), ni especifica sin sombra de ambigüedad en qué horizonte socio-político-cultural quedaría ubicado (¿en un capitalismo "de rostro humano"?, ¿en una organización socialista?, ¿en un sistema inédito cuyo nombre todavía desconocemos pero radicalmente opuesto al actual?).

Como no pocos pensadores utópicos, mezcla perspectivas extremosas, que parecieran avanzar contra la médula misma de lo instituido, con "recetas" ramplonas, tan próximas a la ingenuidad como al cinismo: reducción de la velocidad a un máximo de 20 kilómetros por hora en las ciudades y rediseño completo de la red urbana atendiendo a la exigencia de una circulación en bicicleta ("Energía y equidad"); creación de espacios educativos en los polígonos industriales, implicando a los ejecutivos y responsables de las empresas en su organización y gestión ("La sociedad desescolarizada"); emisión, por el Estado, de "educréditos", una especie de "moneda educativa", para garantizar un acceso igual y sin discriminación a las Lonjas de Habilidades y otras instituciones alternativas de enseñanza ("La sociedad desescolarizada"); reducción calculada, evaluada, a un "mínimo" o "umbral", no in-habilitante o paralizador del ser humano, tanto en las prestaciones y servicios facilitados por los profesionales y las administraciones como en la producción y circulación de mercancías ("Desempleo creador"), etcétera.

Precisamente porque, en todos estos casos, I. Illich "acepta" como interlocutores al Estado y a la Empresa, "proponiendo" reformas que deberían ser atendidas por los poderes políticos y por el Capital, cabe hablar de "utopismo conservador" para dibujar el perfil general de esas obras. Y quedará por siempre la sospecha de que el marco general de la propedéutica illichiana es un sistema capitalista "modernizado", "racionalizado", "humanizado".

Al lado de las utopías "clásicas", que giraban en torno al Reino de la Libertad comunista o a la Acracia de los anarquistas, la utopía de Illich es mucho más borrosa: no termina de precisar su postura ante cuestiones ineludibles, como la propiedad privada (excluida de su argumentación), las clases sociales en su relación de explotación (más allá del asunto de la desigualdad y de la polarización), la democracia representativa, la Nación,...

La antipedagogía rehúye radicalmente todo ese cúmulo de ambigüedades y ambivalencias que desgarran el texto del pensador austriaco. No hay en ella el menor aliento "utópico"; sorprende, incluso, *un trasfondo insoportablemente "pedagógico" en esa manía de idear sociedades futuribles con sabor a mermelada y música de "final feliz"*: el "utopista", en tanto super-profesor, tal una auto-consciencia crítica de la humanidad, nos enseñaría a todos cómo debemos organizarnos para habitar indefinidamente en la libertad y en la dicha social...

Para la antipedagogía el Sistema somos nosotros, todos nosotros y todos los días, en cada acto de compra, de venta, de obediencia o de mandato, de trabajar o de buscar trabajo... Ya que somos lo que odiamos, poco cabe esperar de nosotros mismos como "sujetos" de una transformación de lo real-social. El relato de la Emancipación se quedó, en efecto, sin "sujeto", desde que la llamada "clase trabajadora" dejó bien a las claras que no tenía por qué seguir los caminos que le marcaban los intelectuales de izquierdas y que su voluntad concreta era la de un acomodo, desde la subordinación, en el propio Sistema que la explotaba. Los "sujetos sustitutorios" soñados por los burgueses y pequeño-burgueses que daban clases en las universidades pronto se revelaron asimismo como afectos a la instalación, a la integración en lo dado. Ni los estudiantes, ni los marginados, ni los emigrantes, ni los esquizofrénicos, ni las mujeres, ni los indígenas, ni las "multitudes"..., quisieron tomar la antorcha de la Liberación, dejando en el aire (sería más exacto decir

"en las nubes") el discurso de la Utopía, que empezó a oler mal, definitivamente mal, desde entonces. "Se me perdonará mi oficio mercenario y mi estilo burgués de vida porque proclamo creer en la Utopía": ahí paró el Relato de la Revolución, tras perder su inocencia por la iniquidad de sus portadores.

Ante este "vacío", ante este "hueco" en la Ideología que se postulaba como la Verdad, cuando no como la Ciencia (L. Althusser), gentes de la clase media, ebrias también de "pedagogismo", cerraron filas para dedicarse a la "construcción del sujeto colectivo"; y bajaron a los barrios, a los mercados populares, a las escuelas periféricas, a las iglesias incluso, dispuestas a "forjar" ese agente social imprescindible para sostener la Quimera. Como mucho, lograron arrastrar a unos hatajillos de "indignados" hasta las playas del Estado del Bienestar, donde la gente puede al fin tenderse al sol y disfrutar de la brisa.

"Pedagogos", los profesores de defendían la Utopía desde las aulas y tachaban a los obreros de "alienados" por no suscribir sus consignas sindicales o políticas; "pedagogos", los misioneros de esa "tropa de lo social" que corrió a reclutar secuaces como si fueran ovejas, traslumbrada por los mismos libros que los jerifaltes de la Universidad. "Pedagógico", todo el universo de la Utopía; y "pedagogo" también el propio Iván Illich, a pesar de su crítica desescolarizadora.

Si no hay sujeto para la Transformación y abominamos de cuantos se "consagran", casi religiosamente, a la elaboración de esa consciencia colectiva, solo resta una salida lógica, que recupera elementos de la tradición libertaria clásica y contemporánea: apostar por la "auto-construcción ética y estética del sujeto para la lucha".

Descodificarse, de-sistematizarse, arrancarse las contradicciones (puntos de incrustación de lo establecido en el ser del rebelde) como si fueran garrapatas, es una tarea que no se puede hacer en el centro del Capitalismo o en su periferia descontentadiza: exige un dar la espalda a las seducciones de la instalación, un querer correr hacia el margen, hacia el punto extremo de lo vigente.

El margen se lo hace cada uno, y no es una línea de llegada: es una dirección, una orientación, pues nunca se conquista plenamente. Hay quien avanza con rapidez hacia los márgenes, y quien lo hace lentamente. Lo importante es la voluntad de caminar en la dirección contraria, alejándose progresivamente de la centralidad del Sistema. Hay márgenes "residenciales", y gentes que se labraron su morada lejos de las ciudades, en el medio rural o en las montañas; hay márgenes "laborales", y personas que optaron por dejar de trabajar, aun al precio de la penuria, o, en todo caso, por practicar un "trabajo mínimo"; hay márgenes "dietéticos", y gentes que procuran producir sus propios alimentos, renunciando a la industria de la alimentación; hay márgenes "energéticos", en los que la reproducción de la propia vida ya no pasa por un contrato con la multinacional del suministro eléctrico; hay márgenes "educativos", como los señalados por esas familias que sacaron a sus hijos de las escuelas y vieron el modo de juntarlos con otros niños en espacios no-escolares; hay márgenes de género, como el de las personas que procuran esquivar su encierro en una condición sexual y el de tantas mujeres y unos pocos hombres que conscientemente despatriarcalizan áreas fundamentales de su vida; hay márgenes "filosóficos" o "espirituales", como los que siguen representando las comunidades indígenas menos occidentalizadas, los pueblos nómadas, los reductos rural-marginales en alguna medida a salvo del Estado, etcétera.

Pero hay "márgenes", de todo tipo, y gentes que corren hacia ellos en parte también para "auto-construirse". *La antipedagogía entronca con la temática de la fuga y del margen en la medida en que, aborreciendo el discurso de la Utopía y el cinismo de todo proyecto político eugenésico (elaborar un Hombre Nuevo para la forja del Nuevo Mundo), desiste por completo de intervenir en la subjetividad del otro*, reconociendo que el campo de batalla se ha desplazado hacia nuestro propio interior, y es ahí, en nuestro ser, donde deberíamos incidir conscientemente, deliberadamente. Con ello, se distancia de la mera "desescolarización", blandida por gentes que siguen dando vueltas en torno al Estado y a sus instituciones, que continúan apegadas a la centralidad universitaria o académica, como el propio Illich a pesar de todo y la mayor parte de sus

"discípulos".

La antipedagogía puede verse como una radicalización de la desescolarización illichiana, operando por eliminación de ambigüedades estratégicas, por superación de la escisión entre la teoría y la práctica y por revisión de las nociones de "trabajo", "mercado" y "Estado" asumidas por el crítico austro-mexicano. Para referirnos a estos ámbitos, en los que la antipedagogía, rebasando la mera desescolarización, explora cuestiones "políticas" (en sentido amplio) y también existenciales, hemos empezado a apuntalar otro concepto: el de "desistematización".

Trabajo, mercado y Estado

La negación de lo dado en Iván Illich.

1) Trabajo

Para Illich, "cada nuevo tipo de empleo vuelve ilegítimo un trabajo que hasta ese momento efectuaba la gente sin profesión". Se produce así "la pérdida sucesiva de las libertades de ser útil en otra parte que no sea un "puesto de trabajo" o fuera de un control institucional (…). Cualquier labor no remunerada se desprecia, si no es que se ignora (…). La labor no es más el esfuerzo o la tarea (…). El trabajo no es ya la creación de un valor (…). Carecer de trabajo se ve como estar tristemente ocioso y no se estima como disfrutar de la libertad de hacer cosas útiles para sí o para el vecino (…). Esforzarse por producir algo agradable, amar lo que uno hace, son nociones carentes de sentido en una sociedad donde solo cuenta la pareja mano de obra/capital (…). En una sociedad industrial avanzada, se vuelve impensable renunciar a ejercer un empleo para dedicarse libremente a un trabajo autónomo y útil" (…). Por otro lado, "una sociedad que engendra una dependencia intensa en relación con las mercancías transforma así a sus sin-trabajo en pobres o asistidos".

2) Mercado

Illich subrayó con contundencia la "intensidad inhabilitante del mercado": "En unas cuantas décadas, el mundo se ha uniformado (…). El desarrollo ha tenido los mismos efectos en todas las sociedades (…): bienes y servicios estandarizados por ingenieros y destinados a los consumidores, quienes, a su vez, son estandarizados por los educadores para creer necesitar lo que se les ofrece (…). No hemos sido capaces de percibir que este proceso sustituyó, por artículos empacados y producidos en serie, todo lo que la gente hacía o creaba por sí misma (…). Esta sustitución gradual de valores útiles pero no mercantilizables por bienes industriales y por servicios ha sido la meta compartida de todas las facciones políticas y de todos los regímenes (…). La vida pasa a depender casi exclusivamente del consumo de mercancías".

"Pasado cierto umbral —agrega— la multiplicación de mercancías induce a la impotencia", a la incapacidad. Nos inhabilita y ya no somos capaces de cultivar nuestros propios alimentos, de construir nuestras propias casas, de hacernos la ropa, de fabricar las cosas que necesitamos… "Cada grado que se añade en cuanto a la opulencia en mercancías trae como consecuencia un descenso en la habilidad personal para hacer y crear": se genera así la "riqueza frustrante" y la "pobreza modernizada", características siempre de gentes impotentes, dependientes de los servicios especializados y de los mercados, atenazadas por pseudo-necesidades que colimitan con las mercancías, en una verdadera toxicomanía de la protección estatal. Porque las necesidades "originarias", "auténticas", que pueden sentir los individuos y las comunidades no coinciden ya con las pseudo-necesidades postuladas por las Administraciones y para las cuales diseñan modos de satisfacción que abocan a un consumo desaforado, discriminador y eco-destructor.

La "necesidad" de saber se convirtió en "obligación" de consumir elaborados escolares; la "necesidad" de salud se transformó en "obligación" de adquirir fármacos, pagar servicios hospitalarios y consentir

la medicalización absoluta del cuerpo; la "necesidad" de tranquilidad en el desenvolvimiento cotidiano llevó a una policía francamente intranquilizadora; la "necesidad" de movilidad, de usar el cuerpo para desplazarse, dio lugar a un sistema de transporte público que convierte las piernas en órganos casi innecesarios, prestos a atrofiarse; la "necesidad" de prevenir las agresiones de los de afuera desembocó en ejércitos siempre dispuestos a agredir al extraño; etcétera.

3) Estado

Para Illich, hemos acabado erigiéndonos en víctimas de las "burocracias del bienestar social". Y es preciso denunciar "las funciones antisociales ejercidas por los proveedores menos cuestionados — los educadores, los médicos, los asistentes sociales y otras bellas personas". Con ellos, "la paz está en pie de guerra (...). Los campos de batalla de la salud, la educación, el bienestar y la igualdad están sembrados de víctimas". "Se recordará esta Edad de las Profesiones como aquel tiempo en que los ciudadanos, guiados por profesores, confiaban a tecnócratas el poder de legislar sobre sus necesidades, de decidir quiénes necesitaban qué cosas, y el monopolio de los medios que satisfacen estas necesidades". Vivimos bajo el yugo de las profesiones, que son "dominantes", "tiránicas" y están "establecidas". De su mano se produce "la hegemonía de las necesidades imputadas", pues "los profesiones le dicen a usted qué es lo que necesita. Reclaman para sí el poder de prescribir (...). Al igual que el clero, ejercen el poder cedido por una élite, cuyos intereses apoyan".

Pero Iván da todavía un paso más: "Muchas profesiones se encuentran tan firmemente establecidas que no solamente ejercen tutoría sobre el ciudadano-vuelto-cliente sino que también conforman su mundo convertido-en-custodia. El lenguaje en que se percibe a sí mismo el ciudadano, su percepción de los derechos y de las libertades, y su consciencia de las necesidades, derivan de la hegemonía profesional (...). El profesional se ha convertido en un cruzado filántropo (...); reclama un monopolio sobre la definición de las desviaciones y sobre sus remedios (...); reclama también un saber oculto sobre la naturaleza humana y sus debilidades (...). En cualquier campo donde se pueda inventar una necesidad humana, estas nuevas profesiones inhabilitantes se arrogan el estatus de expertos exclusivos del bien público (...): los médicos transformados en biócratas, los maestros en gnoseócratas, los empresarios de pompas fúnebres en tanatócratas...".

En el plano político, "la influencia de las profesiones, además, debilita la democracia". "El control ciudadano sobre los poderes clave ha sido restringido, debilitado y hasta abolido por la ascensión de profesiones «clericales». Un gobierno que dicta sus leyes de acuerdo con las opiniones expertas de tales profesiones puede ser un gobierno «para» la gente, pero nunca «de» la gente (...). La descalificación por parte de los profesionales de la opinión del vulgo aparece como una condición necesaria para tal subversión (...). En los aparatos legislativos y en las cortes de justicia (...), el profesional dominante aporta al jurado o a los legisladores la opinión de sus colegas, todos iniciados en la materia", opinión siempre prevaleciente, incluso contra la evidencia

Como conclusión, "el consumidor consecuentemente adaptado sustituye las necesidades sentidas por las aprendidas". Y la "contraproductividad" de nuestras instituciones determina que "la acción autónoma esté paralizada por un sobrecrecimiento de los productos y de los tratamientos". "Tres juegos de ilusiones transforman al ciudadano en cliente que solo puede alcanzar su salvación mediante los expertos": "la idea de que la gente nació para consumir y que solo puede alcanzar cualquier objetivo comprando bienes y servicios (...), lo que neutraliza la acción autónoma en beneficio de las prestaciones profesionales"; "la segunda ilusión atañe a la función de la herramienta", que deja de ser un instrumento de trabajo vinculado a la vida doméstica para erigirse en instancia de producción de "lo vendible", abandonando el ámbito de lo "convivencial" para insertarse en complejos comerciales e institucionales; por último, "la tercera ilusión mutilante consiste en confiar a los expertos

el cuidado de fijar límites" y de establecer esos "derechos" que siempre asfixian libertades.

La antipedagogía como radicalización de la desescolarización. Para una desistematización de la existencia

Desde el punto de vista de la desistematización, la percepción del mercado, el trabajo y el Estado, en "Desempleo creador", no rompe suficientemente con la axiomática capitalista y *puede recuperarse perfectamente para una "humanización" de las relaciones interpersonales en el marco de la "sociedad mercantil" establecida.*

Mercado

La desafección de Illich hacia el consumo es evidente, y muy sugerente su denuncia de los efectos "inhabilitantes" y "empobrecedores" de la sobreabundancia en mercancías. Pero Iván tiende a plantear el asunto en términos "cuantitativos", hablando de "umbrales", de "niveles", de "contraproductividades". Para él, el mercado no es un mal en sí mismo, sino solo cuando sobrepasa ciertos límites...

Desde la perspectiva desistematizadora, el problema del mercado no es tanto el de su tamaño como el de su "centralidad" a nivel sociológico y hasta antropológico. En lugar de abogar por un "mercado limitado", prefiere soñar un "mercado cero", por lo que se muestra más receptiva a la literatura crítica del "hombre económico" (J. Ellul, L. Mundford,...), tradición que sitúa el consumo y el comercio en unos marcos más amplios: aparte del adquirir, y como baluartes de la reproducción del Capitalismo, están el invertir, el rentabilizar, el calcular, el ahorrar,... Y, está, sobre todo, el "producir". De ahí que la desistematización enlace también con el anti-productivismo de la Escuela de Grenoble (Baudrillar, Maffesoli, Girardin,...), corriente que suscita una muy pertinente revisión del concepto de "Naturaleza" y una denuncia onto-política del binomio Necesidades-Trabajo, fundamento "naturalista" —esencialista, antropologista— de la Economía Política.

Tanto la crítica del "hombre económico" como el "anti-productivismo" contemporáneo parten de una denegación sin ambages, que la desistematización hace suya, de la llamada "racionalidad instrumental" o "estratégica". Por último, el anti-consumismo cualitativo, no cuantitativo, puede incorporar, desde su radicalidad, la orientación de la "crítica del valor" (A. Jappe), con su reivindicación antagonista del "don recíproco".

Trabajo

Que el trabajo en dependencia "empobrece", "inhabilita", acaba con la "labor autónoma y creativa", etcétera, es una evidencia en la que no se puede agotar la crítica. E Illich tiende a detener ahí la reflexión: por eso evita el asunto, crucial, de la "plusvalía". Excluyendo esa temática, sortea también la cuestión de la propiedad privada, la fractura en clases, la explotación social... Su repulsa del trabajo alienado procede de un humanismo idealista que cierra los ojos a los aportes del materialismo clásico y moderno.

La desistematización rechaza el trabajo en dependencia como forma de servidumbre, de esclavitud moderna; recuerda que el Trabajador fue "inventado" y que hacia esa figura jurídico-política se ha pretendido llevar la subjetividad popular (creación de la libido trabajadora). Denuncia la colaboración del marxismo en la "sacralización" del Trabajo y en la mitificación de la Clase Obrera, posición socio-laboral de subordinación y de explotación real, concreta, idealizada hasta extremos grotescos: y así fue presentada como Clase Redentora de la Humanidad toda y de toda la historia de la Humanidad; y así se le adjudicó una Consciencia de Clase en sí misma subversiva y transformadora; y así se creó, a su medida, toda una genealogía mecánica, que cubre por completo el arco del tiempo y que se desglosa en etapas "necesarias" (esclavismo, feudalismo, capitalismo...).

Estado

Para esquivar la problemática del Estado Capitalista, Illich, que no lo desaprueba en sí mismo, que lo acepta como interlocutor y condición dada de sus propuestas, prefiere hablar de "instituciones" e incluso de "profesiones". Por ello, su crítica es ambigua e insuficiente; y requeriría su inserción en cuadros más abarcadores, de mayor complejidad y ya abiertamente denegatorios, como los surtidos por la tradición marxista (Gramsci, Althusser,...), libertaria (Clastres) y anti-biopolítica (Foucault, Deleuze).

Illich salta siempre desde un aspecto "infraestructural" (el consumo, por ejemplo) a una cuestión de índole "superestructural" (crítica de las profesiones, de las instituciones bienestaristas,...), obviando todo el campo de la mediación "social" (apropiación privada, escisión, explotación, relaciones de producción,...). Por ello, no puede repudiar el Estado como instancia de reproducción de una sociedad de clases; por ello lo tolera, lo contempla, casi lo avala, y aspira sin más a "dulcificarlo", a "reducirlo", a "humanizarlo"... La desistematización, así como es anti-consumista y anti-productivista, así como da la espalda a toda forma de trabajo en dependencia, se postula anti-estatal.

La antipedagogía, en sentido estricto, en tres páginas

Emprendiendo el camino de vuelta, que va de la desistematización a la antipedagogía, en sentido estricto, presentamos aquí una síntesis, extractada de un artículo publicado en la revista mexicana "Crítica de la cultura del progreso capitalista".

1) Genealogía de la Escuela

La Escuela (general, obligatoria) surge en Europa, en el siglo XIX, para resolver un problema de gestión del espacio social. Responde a una suerte de complot político-empresarial, tendente a una *reforma moral* de la juventud —forja del "buen obrero" y del "ciudadano ejemplar". En "*Trabajos elementales sobre la Escuela Primaria*, A. Querrien, aplicando la perspectiva genealógica sugerida por M. Foucault, desvela el nacimiento de la Escuela (moderna, regulada, estatal) en el Occidente decimonónico. En el contexto de una sociedad industrial capitalista enfrentada a dificultades de orden público y de inadecuación del *material humano* para los requerimientos de la fábrica y de la democracia liberal, va tomando cuerpo el plan de un enclaustramiento masivo de la infancia y de la juventud, alimentado por el cruce de correspondencia entre patronos, políticos y filósofos, entre empresarios, gobernantes e intelectuales. Se requería una transformación de las costumbres y de los caracteres; y se eligió el modelo de un encierro sistemático —adoctrinador y moralizador— en espacios que imitaron la estructura y la lógica de las cárceles, de los cuarteles y de las factorías (A. Querrien).

2) La forma occidental de educación administrada. El "trípode" escolar.

A) El Aula

Supone una ruptura absoluta, un hiato insondable, en la historia de los procedimientos de transmisión cultural: en pocas décadas, se generaliza la reclusión "educativa" de toda una franja de edad (niños, jóvenes). A este respecto, I. Illich ha hablado de *la invención de la niñez*:

> "Olvidamos que nuestro actual concepto de «niñez» solo se desarrolló recientemente en Europa occidental (...). La niñez pertenece a la burguesía. El hijo del obrero, el del campesino y el del noble vestían todos como lo hacían sus padres, jugaban como estos, y eran ahorcados igual que ellos (...). Solo con el advenimiento de la sociedad industrial la producción en masa de la «niñez» comenzó a ser factible (...). Si no existiese una institución de aprendizaje obligatorio y para una edad determinada, la «niñez» dejaría de fabricarse (...). Solo a «niños» se les puede enseñar en la escuela. *Solo segregando a los seres humanos*

> *en la categoría de la niñez podremos someterlos alguna vez a la autoridad de un maestro de escuela*").

Desde entonces, el estudiante se define como un "prisionero a tiempo parcial". Forzada a clausura intermitente, la subjetividad de los jóvenes empieza a reproducir los rasgos de todos los seres aherrojados, sujetos a custodia institucional. Son sorprendentes las analogías que cabe establecer entre los comportamientos de nuestros menores en las escuelas y las actitudes de los compañeros presos de F. Dostoievski, descritas en su obra *El sepulcro de los vivos*. Entre los factores que explican tal paralelismo, el escritor ruso señala una circunstancia que a menudo pasa desapercibida a los críticos de las estructuras de confinamiento: "la privación de soledad".

Pero *para educar no es preciso encerrar*: la educación "sucede", "ocurre", "acontece", en todos los momentos y en todos los espacios de la sociabilidad humana. Ni siquiera es susceptible de deconstrucción. Así como podemos deconstruir el Derecho, pero no la justicia, cabe someter a deconstrucción la Escuela, aunque no la educación. "Solo se deconstruye lo que está dado institucionalmente", nos decía J. Derrida en "Una filosofía deconstructiva".

En realidad, se encierra para:

1) Asegurar a la Escuela una ventaja decisiva frente a las restantes instancias de socialización, menos controlables. Como ha comprobado A. Querrien, precisamente para fiscalizar (y neutralizar) los inquietantes procesos populares de auto-educación —en las familias, en las tabernas, en las plazas,...—, los patronos y los gobernantes de los albores del Capitalismo tramaron el Gran Plan de un *internamiento educativo* de la juventud.

2) Proporcionar a la intervención pedagógica sobre la conciencia la duración y la intensidad necesarias a fin de solidificar *habitus* y conformar las "estructuras de la personalidad" requeridas para la reproducción del sistema económico y político (P. Bourdieu y J. C. Passeron).

3) Sancionar la primacía absoluta del Estado, que rapta todos los días a los menores y obliga a los padres, bajo amenaza de sanción administrativa, a cooperar en tal secuestro, como nos recuerda J. Donzelot en *La policía de las familias*. El autor se refiere en dicho estudio, no a la familia como un poder policial, sino, contrariamente, al modo en que se vigila y se modela la institución del hogar. Entre los dispositivos encargados de ese "gobierno de la familia", de ese control de la intimidad doméstica, se halla la Escuela, con sus apósitos socio-psico-terapéuticos (psicólogos escolares, servicios sociales, mediadores comunitarios, etc.).

B) El Profesor

Se trata, en efecto, de un educador; pero de un educador *entre otros* (educadores "naturales", como los padres; educadores elegidos para asuntos concretos, o "maestros"; educadores fortuitos, que, por un lance del destino, nos marcan en profundidad; actores de la "educación comunitaria"; todos y cada uno de nosotros, en tanto auto-educadores; etc.). Lo que define al Profesor, recortándolo de ese abigarrado cuadro, es su índole "mercenaria".

Mercenario *en lo económico*, pues aparece como el único educador que proclama consagrarse a la más noble de las tareas y, acto seguido, pasa factura, cobra. "Si el Maestro es esencialmente un portador y comunicador de verdades que mejoran la vida, un ser inspirado por una visión y una vocación que no son en modo alguno corrientes, ¿cómo es posible que presente una factura"? (Steiner). Mercenario *en lo político*, porque se halla forzosamente inserto en la cadena de la autoridad; opera, siempre y en todo lugar, como un eslabón en el engranaje de la servidumbre. Su lema sería: "Mandar para obedecer, obedecer para mandar" (J. Cortázar).

Desde la antipedagogía se execra particularmente su auto-asignada *función demiúrgica* ("demiurgo": hacedor de hombres, principio activo del mundo, divinidad forjadora), solidaria de una "ética de la doma y de la cría" (F. Nietzsche). Asistido de un verdadero *poder pastoral* (M. Foucault), ejerciendo a la vez de Custodio, Predicador y Terapeuta (I. Illich), el Profesor despliega una operación pedagógica sobre

la conciencia de los jóvenes, labor de escrutinio y de corrección del carácter tendente a un cierto “diseño industrial de la personalidad”. Tal una aristocracia del saber, tal una élite moral domesticadora (P. Sloterdijk), los profesores se aplicarían al muy turbio Proyecto Eugenésico Occidental (siempre en pos de un Hombre Nuevo), trazado de alguna manera por Platón en *El Político*, aderezado por el cristianismo y reelaborado metódicamente por la Ilustración. Bajo esa determinación histórico-filosófica, el Profesor trata al joven como a un bonsái: le corta las raíces, le poda las ramas y le hace crecer siguiendo un canon de mutilación. “Por su propio bien”, alega la ideología profesional de los docentes... (A. Miller).

C) La Pedagogía

Disciplina que suministra al docente la dosis de autoengaño, o “mentira vital” (F. Nietzsche), imprescindible para atenuar su mala conciencia de agresor. Narcotizado por un saber justificativo, podrá violentar todos los días a los niños, arbitrario en su poder, *sufriendo menos*... Los oficios viles esconden la infamia de su origen y de su función con una “ideología laboral” que sirve de disfraz y de anestésico a los profesionales: “Estos disfraces no son supuestos. Crecen en las gentes a medida que viven, así como crece la piel, y sobre la piel el vello. *Hay máscaras para los comerciantes así como para los profesores”* (Nietzsche).

Como “artificio para domar” (Ferrer Guardia), la pedagogía se encarga también de *readaptar* el dispositivo escolar a las sucesivas necesidades de la máquina económica y política, en las distintas fases de su conformación histórica. Podrá así perseverar en su objetivo explícito (“una reforma planetaria de las mentalidades”, en palabras de E. Morin, suscritas y difundidas sin escatimar medios por la UNESCO), modelando la subjetividad de la población según las exigencias temporales del aparato productivo y de la organización estatal.

A grandes rasgos, ha generado tres modalidades de intervención sobre la psicología de los jóvenes: la pedagogía *negra*, inmediatamente autoritaria, al gusto de los despotismos arcaicos, que instrumentaliza el castigo y se desenvuelve bajo el miedo de los escolares, hoy casi enterrada; la pedagogía *gris*, preferida del progresismo liberal, en la que el profesorado demócrata, jugando la carta de la simpatía y del alumnismo, persuade al estudiante-amigo de la necesidad de aceptar una subalternidad pasajera, una subordinación transitoria, para el logro de sus propios objetivos sociolaborales; y la pedagogía *blanca*, en la vanguardia del Reformismo Pedagógico contemporáneo, invisibilizadora de la coerción docente, que confiere el mayor protagonismo a los estudiantes, incluso cuotas engañosas de poder, simulando espacios educativos “libres”.

En *El enigma de la docilidad*, valoramos desabridamente el ascenso irreversible de las pedagogías blancas:

> *“Por el juego de todos estos deslizamientos puntuales, algo sustancial se está alterando en la Escuela bajo la Democracia: aquel dualismo nítido profesor-alumno tiende a difuminarse, adquiriendo progresivamente el aspecto de una asociación o de un enmarañamiento.*
>
> *Se produce, fundamentalmente, una «delegación» en el alumno de determinadas incumbencias tradicionales del profesor; un trasvase de funciones que convierte al estudiante en sujeto/objeto de la práctica pedagógica (...).*

En pocas palabras: por la vía del Reformismo Pedagógico, la Democracia confiará al estudiante las tareas cardinales de su propia coerción. De aquí se sigue una invisibilización del educador como agente de la agresión escolar y un ocultamiento de los procedimientos de dominio que definen la lógica interna de la Institución.

Cada día un poco más, la Escuela de la Democracia es, como diría Cortázar, una «Escuela de noche». La parte *visible* de su funcionamiento coactivo aminora y aminora. Sostenía Arnheim que, en pintura como en música, «la *buena obra* no se nota» —apenas hiere nuestros sentidos. Me temo que este es también el caso de la *buena represión*: no se ve, no se nota. Hay

algo que está muriendo de paz en nuestras escuelas; algo que sabía de la resistencia, de la crítica. El *estudiante ejemplar* de nuestro tiempo es una figura del horror: se le ha implantado el corazón de un profesor y se da a sí mismo escuela todos los días. Horror dentro del horror, el de un autoritarismo intensificado que a duras penas sabremos percibir. Horror de un cotidiano trabajo de poda sobre la conciencia. «¡Dios mío, qué están haciendo con las cabezas de nuestros hijos!», pudo todavía exclamar una madre alemana en las vísperas de Auschwitz. Yo llevo todas las mañanas a mi crío al colegio para que su cerebro sea maltratado y confundido por un *hatajo de educadores*, y ya casi no exclamo nada".

La antipedagogía no aparece como una corriente homogénea, discernible, con autores que remiten unos a otros, que parten unos de otros. Deviene, más bien, como "intertexto", en un sentido próximo al que este término conoce en los trabajos de J. Kristeva: conjunto heterogéneo de discursos, que avanzan en direcciones diversas y derivan de premisas también variadas, respondiendo a intereses intelectuales de muy distinto rango (literarios, filosóficos, cinematográficos, técnicos,...), pero que comparten un mismo "modo torvo" de contemplar la Escuela, una antipatía radical ante el engendro del *praesidium* formativo, sus agentes profesionales y sus sustentadores teóricos. Ubicamos aquí miríadas de autores que nos han dejado sus impresiones negativas, sus críticas, a veces sus denuncias, sin sentir necesariamente por ello la obligación de dedicar, al aparato escolar o al asunto de la educación, un corpus teórico riguroso o una gran obra. Al lado de unos pocos estudios estructurados, de algunas vastas realizaciones artísticas, encontramos, así, un sinfín de artículos, poemas, cuentos, escenas, imágenes, parágrafos o incluso simples frases, apuntando siempre, por vías disímiles, a la denegación de la Escuela, del Profesor y de la Pedagogía.

En este *intertexto antipedagógico* cabe situar, de una parte, poetas románticos y no románticos, escritores más o menos "malditos" y, por lo común, creadores poco "sistematizados", como el Conde de Lautréamont (que llamó a la Escuela "Mansión del Embrutecimiento"), F. Hölderlin ("Ojalá no hubiera pisado nunca ese centro"), O. Wilde ("El azote de la esfera intelectual es el hombre empeñado en educar siempre a los demás"), Ch. Baudelaire ("Es sin duda el Diablo quien inspira la pluma y el verbo de los pedagogos"), A. Artaud ("Ese magma purulento de los educadores"), J. Cortázar (*La escuela de noche*), J. M. Arguedas (*Los escoleros*), Th. Bernhard (*Maestros antiguos*), J. Vigo (*Cero en conducta*), etc., etc., etc. De otra parte, podemos enmarcar ahí a unos cuantos teóricos, filósofos y pensadores ocasionales de la educación, como M. Bakunin, F. Nietzsche, P. Blonskij (desarrollando la perspectiva de K. Marx), F. Ferrer Guardia en su vertiente "negativa", I. Illich y E. Reimer, M. Foucault, P. Sloterdijk, A. Miller, J. T. Gatto, J. Larrosa con intermitencias, J. C. Carrión Castro,... En nuestros días, la antipedagogía más concreta, perfectamente identificable, se expresa en los padres que retiran a sus hijos del sistema de enseñanza oficial, pública o privada; en las experiencias educativas comunitarias que asumen la desescolarización como meta (*Olea* en Castellón, *Bizi Toki* en Iparralde,...); en las organizaciones defensivas y propaladoras antiescolares (*Asociación para la Libre Educación*, por ejemplo) y en el activismo cultural que manifiesta su disidencia teórico-práctica en redes sociales y mediante *blogs* (*Caso Omiso*, *Crecer en Libertad*,...).

3) El "otro" de la Escuela: modalidades educativas refractarias a la opción socializadora occidental.

La Escuela es solo una "opción cultural" (P. Liégeois), el hábito educativo reciente de apenas un puñado de hombres sobre la tierra. Se universalizará, no obstante, pues acompaña al Capitalismo en su proceso etnocida de globalización...

En un doloroso *mientras tanto*, otras modalidades educativas, que excluyen el mencionado trípode escolar, pugnan hoy por subsistir, padeciendo el acoso altericida de los aparatos culturales estatales y para-estatales: educación tradicional de los entornos rural-marginales (objeto de nuestro ensayo libre

Desesperar), educación comunitaria indígena (que analizamos en *La bala y la escuela*) (8), educación clánica de los pueblos nómadas (donde se incluye la educación gitana), educación alternativa no-institucional (labor de innumerables centros sociales, ateneos, bibliotecas populares, etc.), auto-educación,...

Enunciar la otredad educativa es la manera antipedagógica de confrontar ese discurso mixtificador que, *cosificando* la Escuela (desgajándola de la historia, para presentarla como un fenómeno natural, universal), la *fetichiza* a conciencia (es decir, la contempla deliberadamente al margen de las relaciones sociales, de signo capitalista, en cuyo seno nace y que tiene por objeto reproducir) y, finalmente, la *mitifica* (erigiéndola, así, en un ídolo sin crepúsculo, "vaca sagrada" en expresión de I. Illich).

LA CIUDAD COMO LÍMITE:
CRÍTICA A UN MODELO DE CIUDAD LATINOAMERICANA

Andrés Jiménez Corrales
Licenciado en Geografía por la Universidad de Costa Rica.
Docente en la Universidad de Costa Rica.
Correo electrónico: ajimenez2812@gmail.com

"Las cualidades más preciadas como la independencia, el amor a la libertad, la simpatía y el sentido de justicia son virtudes sociales además de individuales...".
Murray Bookchin, *Los límites de la ciudad*, 1978.

Introducción

Este artículo se ubica alrededor de una crítica específica al caso de la ciudad costarricense en tiempos de urbanismo neoliberal. Para ello, se realiza una lectura de conjunto de los principales procesos urbanos que se han ido desarrollando en los últimos 30 años en el espacio urbano. Se pretende considerar el modelo predominante de ciudad como un límite para crear espacios autogestionados y comunitarios, y a partir de esto, hacer una lectura general que delimite los alcances y las limitaciones que tiene este modelo para la vida social.

Las ciudades de América Latina han experimentado desde la década de 1980, un proceso creciente de mercantilización del desarrollo urbano, implementado a través de políticas de desregulación, privatización y liberalización[1]. Como consecuencia aparecieron nuevas formas urbanas que confinan la actividad social en espacios cerrados. En el caso de Costa Rica, igual que en toda Latinoamérica, fueron apareciendo urbanizaciones cerradas, malls y mini-ciudades, por citar ejemplos, lo que creó un modelo de ciudad caracterizado por desarrollar su actividad en "islas urbanas"[2].

Estas "islas urbanas" son espacios que, según Janoschka (2002), promueven un tipo de habitar en la ciudad basado en el control (vigilancia) y en la seguridad, lo que está marcado por una creciente polarización social que tiene reflejo en una nueva redistribución espacial en la ciudad, marcada por la

1 Alex Paulsen, "Negocios inmobiliarios, cambio socioespacial y contestación ciudadana en Santiago Poniente. El caso del barrio Yungay: 2000-2013" en: Hidalgo, R. y M. Janoschka (ed.). *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid*, España, 2014.

2 Michael Janoschka, "El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización, *Revista EURE* 85 (XXVIII), 2002, pp.11-29.

segregación[3]. Un resultado de esto es que 1 de cada 4 latinoamericanos vive en asentamientos precarios, lo que representa la cifra más alta en los últimos 20 años, pero además, más de un cuarto de la población urbana se encuentra en condición de pobreza[4].

Sin dudas, esta situación demuestra y hace palpable como la estructura de organización social del Estado, está lejos de responder a los intereses comunes, representando más bien, la expresión de objetivos de clase de grupos de poder. Estos actores condicionan el desarrollo geográfico de una zona, construyendo disparidades territoriales y generando desigualdades sociales.

Los procesos descritos conducen a un aumento del aislamiento, donde se profundiza la individualidad y con ello sucede un deterioro de los lazos comunitarios que se transforman para crear o afianzar una aparente "comunidades" de iguales. Esto materializa una experiencia urbana en espacios concretos mediada por el consumo, conduce a una fragmentación del espacio y a una profundización de las desigualdades sociales. La ciudad se convierte en un espacio excluyente para un cierto sector de la población y exclusivo para quienes tienen el capital para acceder a bienes y servicios. Sin dudas, esta diferenciación de clases lleva a deteriorar la solidaridad local y disminuir el espíritu de cooperación[5], ya que se privilegia la competencia (territorial, social e individual) como un medio de sobrevivencia. Más bien estos son procesos que fortalecen redes de diverso tipo que permiten la reproducción del sistema, consolidando ciudades-región como nodos de articulación de capitales, donde se localizan centros de decisión de estructuras de poder[6].

Ante este escenario, es vital comprender que para realizar una transformación del espacio, es necesario que suceda una transformación de la sociedad[7] que busque otras formas de ser, estar y convivir. Por estas razones, en este texto se quiere realizar una crítica al modelo de ciudad implementada en tiempos del urbanismo neoliberal en Costa Rica, a través de dos aspectos: 1. los espacios de residencia y consumo; y 2. la planificación urbana. Para trazar líneas para pensar en la ciudad como un espacio que incentive la sociabilidad y contribuya a la difusión de ideas[8], para lo que es necesario que las condiciones territoriales se constituyan a través de la organización de base, la cooperación y el apoyo mutuo.

Fragmentos en la ciudad: entre lo residencial y el consumo

La tipología de urbanizaciones cerradas se ha convertido en predominante. Cada vez aparecen más opciones habitacionales bajo esta modalidad, ya sea de forma vertical y horizontal que están destinadas, mayoritariamente, a una clase social media y alta. Lo anterior provoca que se constituyan "comunidades" de iguales, generando una segregación socioespacial marcada por la diferencia de clase. Estas urbanizaciones generan una desconexión con el contexto territorial, generando hábitats cada vez más alejados de la idea de comuna, la cual era vista como el hogar, no simplemente su entorno[9]. La comuna era un nodo territorial que articulaba relaciones; era un espacio físico, emocional, económico, cultural y político.

El complemento de las urbanizaciones cerradas, en tiempos recientes, viene estando representado por los centros comerciales malls. Estos espacios representan ese lugar donde las personas acceden a bienes y servicios varios, desde alimentación (en algunos malls existen supermercados) hasta prendas de vestir, pero además, son espacios que ofrecen una oferta cultural y de entretenimiento[10], lo que hace que las personas "habiten" estos lugares por más tiempo.

3 Janoschka, 2002, op.cit., p.2.

4 María Silva Emanuelli, "La otra ciudad posible". *Rev. Memoria,* n° 258, año 2016-2. p.5.

5 Murray Bookchin, *Los límites de la ciudad*, 1978, España. pp.1-8.

6 Ricardo Méndez, "Globalización, neoliberalismo y dinámicas metropolitanas en Madrid", *Documentos y Aportes en Administración Pública y Gestión Estatal*. Vol. 12, n. 19. Universidad Nacional del Litoral, Santa Fé, Argentina, 2002, p.32.

7 Federico Ferretti, "Los geógrafos anarquistas y la ciudad: producir espacios diferentes entre morfología urbana y transformación social", *Bol. Goia. Geogr. (Online). Goiânia*, v. 34, n. 3, 2014, p. 399-421.

8 Ferretti, 2014, op.cit., p.401.

9 Bookchin, 1978, op.cit. p.49.

10 José Finol, "Globalización, espacio y ritualización: de la plaza pública al mall", *Rev. Espacio abierto*. Vol. 14, n° 4. Universidad de Zulia, Venezuela, 2005, pp. 52-53.

En su origen, el mall[11] logró capturar a la población suburbana, quienes buscaban espacios para la sociabilidad, ya que en sus entornos estos eran escasos[12]. Con esto vemos como se empieza a gestar una desconexión entre los lugares de habitación y de encuentro, por lo que los malls capturan a una población que anda deseosa de tener espacios de ese tipo y que no encuentran en otros lugares, o bien, las condiciones presentes no son las adecuadas.

El mall fue constituido como una infraestructura cerrada y climatizada[13], que con el tiempo mutó de diversas formas, resignificando su arquitectura pero afirmando otro tipo de exclusión basada en reglas pre-establecidas que son impuestas por los administradores. Son espacios privados en su categoría de propiedad y son privativos en cuanto a lo que permiten que suceda dentro y quienes pueden ingresar.

El mercado, según Bookchin, tenía como característica no solo ser un espacio para el comercio sino también para las ceremonias públicas[14]. En este sentido, el mall pretende convertirse en ese espacio donde se geste el consumo, el disfrute, lo cultural... evocado desde el ritual, que lo posiciona en un espacio simbólico en la ciudad, ya que es un lugar de enunciación y visita.

Tanto las urbanizaciones cerradas como los malls, con el pasar de los años, y especialmente con mayor fuerza a partir de la década de 1990, proliferaron en las geografías urbanas de Costa Rica, convirtiéndose en un modelo de lo que es vivir la ciudad. Estas formas urbanas promueven la individualidad, lo que provoca una pérdida del carácter colectivo de lo que es vivir la ciudad, haciendo que las personas queden despojadas de toda responsabilidad ante la sociedad. De esta manera se construye un imaginario hacia estos espacios como autosuficientes, lo que provoca que las personas vivan en islas e individualicen sus relaciones sociales. Con esto se limita la creación de comunidades territorializadas donde prime un sentido de cooperación y apoyo mutuo ampliado, donde las relaciones no estén mediadas por un consumo a través del dinero.

En ambas formas urbanas se crea la virtualidad de un espacio público caracterizado por ser cerrado, controlado y aséptico, en contraposición de un espacio público abierto y de construcción colectiva. El espacio común creado en las urbanizaciones cerradas y en los malls, se acerca a las dimensiones de escala humana, lo que había sido perdido cuando las ciudades adquirieron ciertas dimensiones que escapan a la comprensión de la comunidad[15]. Pero esto genera una ceguera, ya que si bien las dimensiones se acoplan a una escala humana, su administración, gestión y control queda enfrascado en manos de actores privados que determinan sus contenidos. Para el caso de las urbanizaciones cerradas, Alvarado y Jiménez señalan que lo que se puede encontrar allí son espacios comunes de tránsito, ya que no existe una mixtura de funciones y pluralidad de usos, lo que caracteriza a un espacio público[16].

El proceso descrito conduce a crear ciudades fragmentadas en "...enclaves excluyentes y ferozmente hostiles entre sí"[17], esto ha tenido como eje estructurante la masificación de una forma de transporte individualizado en la ciudad[18], lo que ha conducido a crear problemas de movilidad urbana que tienen su máxima expresión en los tiempos elevados de desplazamiento entre distancias cortas. Todo esto crea un tipo de crisis de la urbanidad, que hace referencia a esa condición de vivir juntos y generar una sociabilidad urbana[19], generando distanciamientos entre las personas y limitando crear verdaderas comunidades de autogestión del territorio.

11 Los malls aparecieron en Estados Unidos en la década de 1950.

12 Miguel Pérez, *Cuando los indeseados se congregan en el mall: prácticas socioespaciales de adolescentes en un espacio semi-público*. Tesis de la Maestría en Desarrollo Urbano, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010.

13 Rodrigo Salcedo y Liliana De Simone, "Una crítica estática para un espacio en constante renovación: el caso del mall en Chile", *Rev. Atenea 507*, 2013, pp.117-132.

14 Bookchin, 1978, op.cit. pp.46-47.

15 Bookchin, 1978, op.cit. p.58.

16 Alejandro Alvarado y Gustavo Jiménez, *Urbanizaciones cerradas en Costa Rica: Transformaciones socio-espaciales en la urbanidad y segregación socio-residencial en el distrito San Rafael de Escazú (1990-2012)*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica, 2014. p.11.

17 Bookchin, 1978, op.cit. p.62.

18 Programa Estado de la Nación, Vigesimoprimer Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible. Costa Rica, 2015.

19 Alvarado y Jiménez, 2014, op.cit. p.37.

Bookchin señala que en la metrópolis moderna el poder muta de las personas a las instituciones[20], y en tiempos del neoliberalismo, entra con mayor influencia explícita, la acción de actores privados en conjunción con el Estado. De acá es que sucede un traspaso del papel organizador del espacio público, que migra de la predominancia del Estado a la influencia de capitales globalizados[21], quienes construyen una geografía condicionada por el consumo.

La demanda de seguridad, debido a una inseguridad real o imaginaria, es uno de los motores que ha potenciado la proliferación de las urbanizaciones cerradas y los malls. Estas formas urbanas se constituyen como un "paraíso" que protege de la otredad: peligrosa y dañina. Para ello se instauran distintos sistemas de control y seguridad de la actividad social que puede ingresar al adentro de estos espacios. Esto simplemente hace que se nieguen las causas estructurales de las distintas formas de inseguridad, dejando esta protección a cargo de dispositivos mecanizados y actores privados, alejando a las personas de una gestión de estos elementos, limitando que las personas dialogen, negocien y desarrollen una forma de autogestionar sus territorios.

Tanto las urbanizaciones cerradas como los malls son desarrollados por empresas inmobiliarias, las cuales condicionan la producción del espacio, dirigiendo las actividades hacia el interés de lucro y limitando una construcción comunitaria[22] del territorio. Teniendo lo anterior como referencia, afirmamos que en estos espacios el tipo de apropiación que sucede es artificializada, ya que si bien existen procesos de este tipo, son los propietarios los que en último término deciden que se queda y que se elimina. Es decir, si no existe un proceso de apropiación acompañado de un control comunitario de estos espacios, se seguirá estando bajo el dominio de los intereses de actores privados.

20 Bookchin, 1978, op.cit. p.72.

21 María del Carmen Araya, *San José. De "París en miniatura" al malestar en la ciudad. Medios de comunicación e imaginarios urbanos*. San José, EUNED, 2010, p.16.

22 Alvarado y Jiménez. 2014, op.cit., p.107.

<u>Renovación urbana: relocalización de la inversión</u>

A partir de la década de 1950, la región que se encuentra alrededor de la ciudad San José, empezó a vivir un proceso de suburbanización[23]. Con esto se inició una relocalización del capital de inversión hacia zonas periféricas, lo cual estuvo acompañado de un aumento de la población y con ello la construcción de residenciales. Este proceso provocó que la urbanización de la ciudad se diera de manera dispersa, generando un abandono selectivo del centro de la ciudad San José. Con el tiempo, se empezó a comprender las consecuencias de esta forma de urbanización: problemas de tráfico vehicular, impermeabilización del suelo, deterioro de ecosistemas y vulnerabilidad a zonas de recarga acuífera, entre otras cosas. Por lo que se ha querido replantear la forma de urbanización en la región central del país, específicamente, en la Gran Área Metropolitana (GAM)[24], pasando de un modelo de ciudad dispersa a una compacta[25]. De forma complementaria, desde la Municipalidad de San José, que es el gobierno local de la ciudad, se ha venido implementando un plan de repoblamiento y renovación urbana[26].

Los elementos señalados han propiciado, por ejemplo, que se materialice una relocalización del capital, el cual está volviendo de la periferia al centro de la ciudad San José, construyendo nuevas urbanizaciones cerradas en altura, lo que era inexistente en la ciudad. Lo anterior genera una especulación del pre-

23 Mariam Pérez, "La gobernabilidad urbana y la estrategia centroamericana de desarrollo sostenible. El caso del Área Metropolitana de San José", en Mario Lungo (comp.), *Gobernabilidad urbana en Centroamérica*, FLACSO-GURI, San José, 1998.

24 Se localiza en la región central del país. La GAM está conformada por 31 municipios, que representa la unidad de planificación territorial local. Representa un 3,7 % del territorio de Costa Rica, pero es un espacio donde habita más del 50% de la población del país. De acá se comprende su papel central en la vida social, económica, política y cultural.

25 Costa Rica. Plan GAM, 2013. *Capítulo 5: Urbano regional*. Consejo Nacional de Planificación Urbana y Secretaría Plan Nacional de Desarrollo Urbano. Ministerio de Vivienda y Asentamientos Humanos, Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo e Instituto Tecnológico Nacional.

26 Costa Rica. Decreto Ejecutivo No. 31730-MIDEPLAN-MIVAH del 3 de febrero del 2004.

cio de la tierra y empieza a perfilar un tipo de ciudad que, por el precio de los apartamentos en estas urbanizaciones, está destinado a una clase social adinerada. Esto pone en debate el tema de la accesibilidad a vivienda para una clase media y baja, ya que las condiciones tienden a que a las personas les sea cada vez más difícil acceder a ella, y cuando pueden acceder, quedan endeudados por más de 20 años.

Aunado a esto, en un barrio de la ciudad San José, llamado Barrio Escalante, en los últimos cinco años se ha venido generando una reinversión de capital, surgiendo una serie de restaurantes y cafés, destinados a una clase media y alta. Con esto se está generando y en algunos casos, reafirmando una polaridad en la ciudad (ricos y pobres). Por tanto, en San José están surgiendo nuevas formas de entretenimiento y comercio pero destinados a los "ganadores" del sistema de acumulación. Mientras tanto, hay zonas de la ciudad a las que se carga con características negativas, mediante lo cual se crean las condiciones para darle un papel salvador a los inversionistas, quienes acogen un imaginario de que son ellos quienes van a "recuperar" la ciudad, generando con ello una ciudad abstraída a la comunidad.

Lo apuntado nos permite reflexionar que una de las causas de que este proceso suceda de esta forma, es que el Estado ha acaparado el papel rector de la planificación urbana en diálogo con los intereses de actores privados. Es así que da una producción del espacio que condiciona la apropiación y dominio del espacio (territorialización) por parte de otros actores subalternos. A continuación, algunos apuntes en este sentido.

¿Es necesaria la planificación urbana?

Es sugestivo iniciar con esta pregunta, ya que nos hace revisar la forma como este proceso sucede en la actualidad. La planificación urbana es responsabilidad de los gobiernos locales[27], quienes elaboran un instrumento técnico llamado "plan regulador", donde se define la política de desarrollo para el área de su jurisdicción. En la Ley No. 4240 de Planificación Urbana, se establece que para elaborar este instrumento, se debe de generar una oficina o comisión, compuesta por regidores, funcionarios administrativos y vecinos interesados[28].

La realidad es que existe una escasa participación real de las personas que habitan los municipios en la elaboración de estos instrumentos. Su participación queda demarcada en un acto de aprobación, en una audiencia pública que es requisito para la aprobación de estos planes[29], del documento propuesto por el personal técnico de las municipalidades. En definitiva, este panorama hace que las personas se sientan alejadas de las labores de planificación urbana, afirmando el imaginario de que para realizar planificación, se tiene que tener algún grado técnico (algún tipo de formación académica en la materia).

Si solo miramos la planificación urbana como lo que el Estado establece que es, sin dudas, tendremos una visión limitada, encapsulada en generar y aplicar un instrumento técnico-político (planes reguladores) que establece una zonificación del espacio[30]. Pero además, este proceso hegemónico nos puede llevar a pensar en que la única forma de que exista una planificación urbana es a través de su institucionalización (municipios/Estado), lo que aleja a las personas de una autogestión de sus territorios. Lo anterior, abstrae a las personas de decidir, negociar y cooperar en el desenvolvimiento de sus territorios, ya que siempre están supeditados a una organización institucionalizada, que no es objetiva y muchas veces actúa en favor de intereses de grupos económicos.

En relación a lo planteado, Bookchin afirma que el planeamiento urbano fue paulatinamente marginado de la discusión política, lo que llevó a que se convirtiera en un asunto técnico al servicio de los poderes hegemónicos[31]. De esta forma la planificación se institucionalizó, dejando de lado la autonomía de las comunidades, supeditadas a un poder abstraído del ámbito de las decisiones colectivas a escala de grupo. Con este tipo de planificación se niega la espontaneidad de la cotidianidad de las personas y su creatividad para encontrar las mejores formas de generar un desenvolvimiento territorial basado en los intereses

27 Costa Rica. Ley No. 4240 de Planificación Urbana, del 11 de noviembre de 1968.

28 Op.cit. Artículo 59.

29 Op.cit. Artículo 17.

30 Op.cit. Artículo 1.

31 Bookchin, 1978, op.cit., p. 99.

colectivos.

Cada uno de los puntos presentados nos remite a pensar que impera una forma de planificación parcializada, que genera una conformación espacial "racionalizada" sin valores humanos[32], ya que se aleja a las personas de la autogestión de sus barrios para supeditarse a lo establecido en oficinas institucionalizadas, recibiendo restricciones de personas que idean ciertas zonificaciones aún cuando ni viven en los límites de los municipios.

A raíz de esto, comprendemos la relevancia que tiene el destruir la forma institucionalizada de planificación urbana, lo que necesariamente pasa por realizar una crítica radical a la sociedad[33]. A partir de ello, podemos dar inicio a crear nuevas maneras de organización territorial donde se idee una forma de distribución del suelo, de construcción de vivienda, de opciones de trabajo, de modos de intercambio de productos y servicios, de experimentar la cultura y el entretenimiento, de gestionar los servicios básicos, de generar medios de comunicación personales, de implementar otras formas educativas; todo esto, en red con otros espacios autogestionados, para fomentar la cooperación y la ayuda mutua.

A modo de cierre

El modelo de ciudad de Costa Rica implementado en las últimas décadas, ha generado un espacio urbano conformado por fragmentos que tienen una interacción selectiva, que promueve una segregación espacial y un aumento de las desigualdades sociales. Es una ciudad cargada de muros, rejas, cámaras, sistemas de seguridad... que limitan la interacción entre personas, ya que nos lleva a desconfiar en el otro, simplemente porque es la otredad.

Esta manera de desenvolvimiento urbano se convierte en un límite, ya que promueve distintas formas de violencia que nos separan como personas y nos hacen andar con temor. La ciudad imperante es un límite para generar otras formas de organización territorial, ya que son los mismos límites de una sociedad inmersa en la jerarquía, la competencia, la desigualdad, la violencia, la depredación ambiental y la injusticia, que al final limitan la libertad creativa de los grupos humanos de planificar su espacio basado en la razón y consideraciones ecológicas[34].

Así que es necesario recuperar la planificación urbana, liberarla de las fronteras simbólicas de la institucionalidad, para traerla al día a día, al servicio de una organización de base y de escala humana, en cooperación con otros territorios. Y con todo esto, romper el mito de que la gente no se preocupa de su entorno como para no hacer nada[35]. Es destruir para crear; es crear para vivir otro mundo posible.

32 Bookchin, 1978, op.cit., p. 105.

33 Bookchin, 1978, op.cit., p. 108.

34 Bookchin, 1978, op.cit., p. 83.

35 Bookchin, 1978, op.cit., pp. 114-117.

Revisa Los Archivos Anarquistas:

http://archivofopep.webcindario.com
archivofopep@gmail.com

http://grupogomezrojas.org
contacto@grupogomezrojas.org

http://fal.cnt.es
fal@cnt.es



DOCUMENTOS

...

El Movimiento Libertario 7 de Julio frente a la conmemoración del 1º de mayo, 1964 y 1966.

Hacia 1960, el movimiento anarquista en Chile experimentaba un difícil proceso de fragmentación de sus orgánicas sindicales y disminución de su influencia social. Luego de haber ocupado un lugar destacado en la formación de la Central Única de Trabajadores (1953), imprimiendo sus ideas en la Declaración de Principios de la multigremial, en donde se abogaba por el Socialismo Integral ("es decir, el de las liberaciones reales y completas", según decía Proudhon), y haber impulsado múltiples movimientos de protestas durante 1950, su vinculación al movimiento obrero se debilitó claramente en el cambio de década. Los sindicatos históricamente influidos por el anarquismo, como los gremios del cuero y calzado, gráficos, y trabajadores de la construcción, derivaron en posturas político-partidistas y corporativas que expresaron un cada vez mayor compromiso con el Estado y los cambios realizados desde la institucionalidad. Sumado a esto, la Revolución Cubana, que irrumpió en el horizonte organizativo el 1º de enero de 1959, configuró un importante foco de atracción para múltiples agrupaciones obreras, estudiantiles, intelectuales y partidos políticos que vieron en su ejemplo un llamativo modelo para alcanzar sus objetivos. El movimiento anarquista latinoamericano no estuvo exento a la euforia guerrillera, surgiendo en su interior un intenso debate que llevó a algunas de sus individualidades a una transformación doctrinaria, mientras que por otra parte, cimentaban relaciones orgánicas con algunas corrientes de la izquierda revolucionaria. En Chile, los anarquistas que optaron por el camino de la confluencia revolucionaria bajo el influjo Cubano, dieron vida al Movimiento Libertario 7 de Julio (ML7J); mientras que quienes se mantuvieron críticos, se congregaron en la Federación Anarquista Internacional-Chile, publicando en agosto de 1960 el folleto *Manifiesto de los Anarquistas de Chile sobre la Revolución Cubana ante los imperialismos yanqui y ruso*.

En este contexto se creó el ML7J, organizado "en vísperas del primero de mayo" de 1960, tras la llegada de Ernesto Miranda de Cuba. Desde ese momento en adelante, el ML7J se convirtió en el principal ente aglutinador de los anarquistas y libertarios durante la primera mitad de 1960. Esto, debido a su extensión nacional, como a su intención de actuar en diversas instancias de organización social, tales como sindicatos, centros sociales, centros vecinales, cooperativas, etc. Su presencia fue particularmente clara en la zona centro de la región chilena hacia el sur, destacando en

ciudades como Santiago, San Fernando, Curicó, Talca, Linares, Chillán y Concepción. Entre sus miembros podemos encontrar a Ernesto Miranda, quien ejerció durante 1963 y 1964 como Secretario General del Consejo Nacional; a Rómulo Sanhueza, Juan Segundo Montoya-destacado exponente anarquista de Talca y editor del periódico *Vida Nueva*-,Jorge Orellana (secretario de propaganda), René Benavides, Guillermo Gonzales, Hugo Carter, entre otros.

Más que una organización anarquista específica, el ML7J se constituyó sobre la base de los sindicatos, y desde allí pretendía establecer un nuevo régimen social que proporcionara "a todos los chilenos y esencialmente a los trabajadores, el pleno goce del bienestar y la libertad". En este sentido, expresó una ambigüedad ideológica que reivindicó de forma prioritaria la designación "libertario" frente a la de "anarquista", caracterizando a esta corriente como "una doctrina antropocéntrica e indoamericana cuya finalidad tiene por objeto obtener la emancipación integral de los individuos". Además, influenciado por el proceso cubano, promovió demandas como "la reconstrucción económica y social del país", (...) la administración de la economía por los propios trabajadores, a través de los Consejos Técnicos de la Producción (...); reemplazo de los bancos particulares y de las compañías de seguro, por el Banco Único Nacional; abolición del latifundio y entrega de la tierra a las cooperativas campesinas; y la abolición de los monopolios y expropiación de las empresas y fuentes de riqueza nacional que se encuentran en manos del capitalismo extranjero, entre otras reivindicaciones. Asimismo, uno de los principales preceptos del ML7J lo constituyó la lucha contra el imperialismo económico y político de EEUU.

Las proclamas que se presentan a continuación, referidas al 1º de mayo, difundidas en 1962 y 1966 respectivamente, dan cuenta de dos momentos diferenciados que ilustran la forma cómo el ML7J afrontó las complejas circunstancias de la época. Por un lado, en el Manifiesto de 1962, la conmemoración de esta fecha fue utilizada indirectamente para exponer los lineamientos de esta agrupación, señalando las vinculaciones configuradas bajo al alero de la Revolución Cubana. Efectivamente, hacia 1961, junto a individualidades como Clotario Blest, Luis Vitale, Humberto Valenzuela, Enrique Sepúlveda, entre otros, dieron vida al Movimiento de Fuerzas Revolucionarias (MFR), que, a raíz de su composición, buscó transformarse en un espacio de aglutinación para "la izquierda revolucionaria". De este modo, fue utilizado un lenguaje con evidentes reminiscencias de la izquierda marxista, señalando a "la clase obrera y campesina" como la "vanguardia revolucionaria de los pueblos", apelando "a la toma del poder por el camino de la huelga general", planteando "todo el poder a los sindicatos", y erigiendo al proceso cubano como experiencia de "emancipación". Al respecto, este primer documento fue un intento por enlazar experiencias ideológicas claramente distintas (1º de mayo y Revolución Cubana), e imprimirlas como sello identitario del ML7J.

En el Manifiesto de 1966, otro contexto impregnó sus proclamas. En esos años, fue evidente la disminución de la actividad anarquista, la cual quedó bastante resentida luego de su paso por organizaciones ideológicamente heterodoxas, cuyo expresión más llamativa fue su participación en el proceso que culminó en la fundación del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) durante 1965, instancia que si bien fue impulsada por los libertarios, no contó con su participación directa. El complejo panorama enmarcó las referencias al martirologio del 1º de mayo, que resaltaron preferentemente su legado en ideas y prácticas, expresando un proceso de diferenciación respecto a otras tendencias políticas, como el marxismo, a la vez que se reafirmaba una identidad anarcosindicalista, socialista y comunista. En este sentido, los acontecimientos del 1º de mayo fueron referidos como ejemplos, como acciones y caminos posibles para alcanzar la "liberación de los trabajadores".

Francisco Acaso C.
Grupo Coordinador La Brecha.
Correo electrónico: fco.historia@hotmail.com

1886 – 1° DE MAYO – 1962
MANIFIESTO DEL MOVIMIENTO LIBERTARIO 7 DE JULIO
A LOS TRABAJADORES Y AL PUEBLO DE CHILE

LA GESTA DE GLORIA

Un nuevo 1° de Mayo golpea sobre la historia. El 1° de Mayo de 1886 se inició la lucha por las 8 horas de trabajo, cuando aún los ancianos y los niños trabajaban 12, 14 y hasta 18 horas diarias. La vida de 8 militantes anarquistas y socialistas fue el precio de sangre que la clase obrera pagó para encontrar el camino revolucionario en la lucha mundial para alcanzar su emancipación social.

GUERRAS Y REVOLUCIONES

Desde aquella fecha, innumerables guerras coloniales y entre países, dos guerras mundiales y cuatro revoluciones han conmovido la historia. La Revolución Rusa instaurando el primer Estado Bolchevique. La revolución Española, precursora de un mundo de justicia y libertad, pero traicionada por sus aliados con el amparo criminal de las democracias y ahogada en sangre por las dictaduras, marca el comienzo de la segunda guerra mundial. La Revolución China removiendo toda el Asia con su comunismo comunalista; y la Revolución Cubana, conmoviendo hasta los cimientos de la estructura capitalista, semi colonial y feudataria de todos los pueblos de América Latina, sobre los cuales descansa el imperialismo Norte Americano; son los hechos cumbres que jalonan la historia de la etapa revolucionaria en que vivimos.

CAPITALISMO Y BOLCHEVISMO

Millones de hombres, mujeres y niños, y pueblos enteros destruidos por la metralla, la radiación nuclear, y por las torturas en los campos de concentración, son el holocausto de media humanidad a la pugna inter-imperialista de las grandes potencias en su disputa por el predominio mundial; y mientras ellas discuten y proponen nuevas fórmulas de paz y desarme, pero armándose cada vez más y probando nuevas bombas y cohetes ante el evento de una tercera guerra que venga a dirimir el choque irreconciliable de sus intereses contrapuestos; los pueblos se debaten entre capitalismo y bolchevismo, sometidos al imperialismo económico o al imperialismo político.

LA CLASE OBRERA VANGUARDIA REVOLUCIONARIA

No obstante, la humanidad prosigue la lucha por la emancipación con renovados bríos, bajo la dirección de la clase obrera y campesina que ha tomado en sus manos la bandera libertadora de todos los pueblos de la tierra. La clase obrera y campesina es la vanguardia revolucionaria de los pueblos que luchan por liquidar el colonialismo, y el imperialismo; la expoliación del capitalismo y la opresión del Estado. En América Latina la lucha adquiere todas las formas de la acción revolucionaria; desde la guerra de guerrillas en las sierras y montañas, las insurrecciones obreras, indígenas y campesinas, la toma de las tierras, las minas y en las fábricas, hasta la huelga general y la insurrección armada; son los métodos con que la clase obrera y campesina conduce la lucha para alcanzar la independencia económica y política de todos los pueblos de América Latina.

LA REVOLUCIÓN CUBANA

Cada pueblo bajo la dirección de los trabajadores aplicará los métodos revolucionarios que las condiciones de la lucha exijan. La revolución Cubana, luchando fieramente contra la agresión imperialista de los Estados Unidos, que a través de ella ve como se le escapa el Continente entero de sus manos de rapiña; y luchando también por librarse de la prepotencia de los elementos sectarios que con su actitud fraccionalista y absorbente le hacen el juego a los imperialistas; es indudablemente, el hecho más trascendental en toda la historia de América desde la época de la independencia, que está señalando el camino para la emancipación de todos los pueblos Latino America-

nos.

POR EL CAMINO DE LA HUELGA GENERAL

En la etapa revolucionaria en que vivimos, la historia está señalando al pueblo de Chile el camino que debe seguir para alcanzar su libertad: No son las elecciones presidenciales del 64 que pueden ser desconocidas si se ganan, ni es la vía pacífica del oportunismo político y electoral que sólo proporciona privilegios personales a los jefes: sino que es la vía revolucionaria de la acción directa, el método de lucha que llevará a los trabajadores al poder. Es el camino señalado al comienzo de la lucha por los mártires de Chicago y señalado hoy por la revolución cubana. En nuestro País este camino es el de la huelga general. En Chile el pueblo no tiene aún las armas y por eso debe recurrir a la huelga general porque ésta, desarticulando el aparato represivo y policiaco del Estado, crea las condiciones necesarias para que los trabajadores tomen las armas y pasen a la insurrección armada.

EL 7 DE JULIO

Este camino ya fue planteado en el paro general del 7 de Julio de 1955 y no se convirtió en huelga general revolucionaria, a pesar de haberse paralizado todo el País, porque fue traicionado por la mayoría oportunista y contrarrevolucionaria encastillada en la directiva de la CUT. No obstante es el camino más seguro por donde los trabajadores y el pueblo deben avanzar hacia la conquista de su total liberación. Para ello es necesario que el pueblo de Chile sea conducido a la victoria por la clase obrera y campesina a través de una poderosa organización sindical revolucionaria.

ADELANTE CON LA REVOLUCIÓN CHILENA

El movimiento Libertario 7 de Julio, integrante del Movimiento de las Fuerzas Revolucionarias, saluda y alienta a los trabajadores en este 1° de Mayo a luchar por el regreso del movimiento obrero y sindical a los objetivos revolucionarios aprobados en el congreso constituyente de la Central Única, que han sido traicionados por la mayoría reaccionaria de su directiva. Impulsamos a los trabajadores a producir un pronunciamiento revolucionario en sus Sindicatos y Federaciones de obreros, empleados y campesinos, para reconquistar todo el movimiento sindical Chileno para la revolución Chilena.

TODO EL PODER A LOS SINDICATOS

Hacemos el mismo llamamiento a la juventud universitaria y de todas las ramas de la enseñanza y a la juventud trabajadora, a participar y ayudar en la tarea de obtener el regreso del movimiento obrero y sindical al camino revolucionario, porque ese es el objetivo y la finalidad natural del movimiento sindical. En reemplazo de la vía política pacifista, señalamos el método revolucionario, instando a los trabajadores a la toma del poder por el camino de la huelga general, y con más fuerza que nunca planteamos: Todo el poder a los Sindicatos: ¡Viva el 1° de Mayo! ¡Viva el Movimiento Libertario 7 de Julio!

POR EL CAMINO DE LA HUELGA GENERAL
TODO EL PODER A LOS SINDICATOS

LUIS LING

Vuestra sociedad y vuestro régimen están corrompidos por el robo y la mentira. Los trabajadores vengaran nuestras vidas.

AUGUSTO SPIES

¡Salud oh tiempos! En que nuestras ideas se oirán más fuertes que nuestras voces que hoy apagan con la muerta.

ALBERTO PARSONS

Repudio vuestro orden desprecio vuestras leyes
¡Ahorcadme!

1886 1° DE MAYO 1966
A LOS TRABAJADORES DE LA CIUDAD Y EL CAMPO

COMPAÑEROS:

Han transcurrido 80 años desde el 1° de Mayo de 1886, de aquel día trágico en que los trabajadores fueron masacrados en una Plaza de Chicago de los Estados Unidos de Norte América, cuando luchaban por la implantación de las 8 horas de trabajo y por una mayor justicia social para la clase trabajadora.

Las organizaciones gremiales en resistencia de los Estados Unidos, dando cumplimiento a resoluciones de Congresos Internacionales, en los que habían tomado parte delegados de los trabajadores organizados de: Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, España, Bélgica, El Canadá y otros países; en los primeros meses de 1886 dieron comienzo a una campaña nacional tendiente a obligar a patrones y gobernantes a que aceptaran la implantación de la Jornada de 8 horas, porque dicho sea de paso, en esos tiempos se obligaba a trabajar 12 y 14 horas diarias. Y junto a estas luchas iniciar también un movimiento concreto encaminado a la abolición del Sistema de Explotación Capitalista Estatal, con el fin de llegar un día a humanizar las condiciones de trabajo y los medios de vida de la clase trabajadora. En los centros industriales fabriles se organizó la campaña orientada por las Agrupaciones Anarquistas, que eran los grupos mejores organizados y mejores orientados para la lucha por [la] liberación de explotados.

El día 1° de Mayo, en la Plaza del Heno de Chicago, tuvo lugar una Gran Concentración Pública, para protestar contra las brutales y sangrientas represiones, que venían ejerciendo gobernantes y patrones, con el preconcebido propósito de impedir la acción organizada de los trabajadores. En los momentos que un dirigente gremial hacía uso de la palabra reafirmado su fé en el triunfo y criticaba la indolencia patronal gobernativa, un agente enviado por el gobierno lanzó una Bomba cerca de las policías y de inmediato se lanzaron sobre los manifestante[s] sableando y baleando a mansalva, dejando montones de cadáveres por los cuatro costados de la plaza.

Como en todas las represiones sangrientas, capitalistas y gobernantes culparon a los dirigentes gremiales y expresamente a los anarquistas que más se habían destacado en la organización y la propaganda, procesando a siete de ellos —después de un burdo proceso, se condenó a morir ahorcados a Jorge Engel, Adolfo Fischer, Alberto Parsons, Luis Lingg y Oscar Neche; y a Miguel Schwab a presidio perpetuo; a Augusto Spies, a quince años de prisión.

El 11 de noviembre fueron ahoracos Jorge Engel, Adolfo Fischer, Alberto Parsons y Neebe, Luis Lingg, para no dar en el gusto a los verdugos se había suicidado en su celda colocándose un tubo de dinamita en su boca.

LOS MÁRTIRES NOS HEREDARON:

Una doctrina de redención social, una filosofía, un ideario que señala como finalidad y como principio eliminar la explotación del hombre por el hombre para hacer factible la armonía social y la igualdad entre los hombres y pueblos en toda la faz de la tierra, instaurando el SOCIALISMO INTEGRAL en todas las labores productivas; y en la distribución de todos los bienes producidos por el hombre y todo aquello que generosamente nos prodiga nuestra Madre Naturaleza, el COMUNISMO LIBRE para todos los miembros de la comunidad, sin excepciones odiosas ni mezquindades.

El anuncio y la propaganda de esta doctrina, de estas teorías sociales, desespera a todos los parásitos sociales, capitalistas, gobernantes, políticos de todo pelaje, frailes y pastores de todas las religiones; en todos los gobiernos defendidos por fuerza armadas, sean estos de tipo burgués o marxistas, estos últimos llamados comunistas (¿?) porque solamente implantan el CAPITALISMO DEL ESTADO, y muchos más despóticos, para explotar y tiranizar a los trabajadores, en todo régimen autoritario se niega a los trabajadores el derecho a organizarse libremente.

Si nos inspiramos en la doctrina y las ideas de los mártires de Chicago, tendremos que darnos cuenta, que jamás los trabajadores por intermedio de parti-

dos políticos podrán liberarse de la explotación y la tiranía. Los partidos son incompatibles con las organizaciones sindicales, los partidos se fundan en principios especulativos y sofisticos; en cambio las organizaciones sindicales cifran su razón de ser en funciones productivas, en el trabajo creados.

El MOVIMIENTO LIBERTARIO 7 DE JULIO, dice a los trabajadores manuales e intelectuales, a los trabajadores del campo y la ciudad; "El Mejor homenaje que podemos rendir a los caídos en Chicago, es luchar como ellos lo supieron hacer, entregando sus vidas y su sangre, por organizar a sus hermanos de clase, por educarlos revolucionaria y doctrinariamente.

Nuestro pueblo carece de doctrina renovadora, carece de organizaciones definidas y por esta causa se deja engañar por demagogos arribistas.

No somos anti-comunistas, mucho menos anti-socialistas.- Pero nos declaramos ANTI-MARXISTAS, porque amamos la LIBERTAD Y LA JUSTICIA, porque rechazamos la Explotación del Trabajo Ajeno y el MARXISMO LENINISMO priva al hombre de la libertad y lo convierte en simple torniquete de la maquina estatal, sometiéndolo a la explotación calculada del Capitalismo del Estado Totalitario.

Somos Socialistas, porque queremos que la producción y la economía sea ADMINISTRADA por la organizaciones de trabajadores, somos Comunistas, porque queremos que la distribución de los bienes de la comunidad sean también administrados por las organizaciones sindicales, gremiales, centros vecinales e instituciones culturales, etcétera. En buenas cuentas, en vez del Gobierno Político de los hombres, postulamos la Administración de la Comunidad con asesorías técnicas, culturales, educativas...

Los políticos profesionales en su pugna por continuar enriqueciéndose sin producir, sitúan el Diálogo entre Marxismo y Democracia Capitalista, Nosotros los Libertarios, los Anarcosindicalistas decimos al pueblo: Las dos tendencias son nocivas, unos que luchan por entregar todo el poder al Estado; los otros por revestir la democracia burguesa con reformas que no eliminen las causas de la explotación del salario y que permita prolongar la agonía de una sociedad que ha basado su existencia en la injusticia, en la extorsión y en ele engaño.

Los trabajadores deben estudiar y buscar el camino recto de su liberación, el que nos trazaron los mártires de Chicago.

MOVIMIENTO LIBERTARIO 7 DE JULIO

Lee y Difunde:

CONTRAHISTORIA

http://revistacontrahistoria.blogspot.com.es/
contrahistoria@hotmail.com

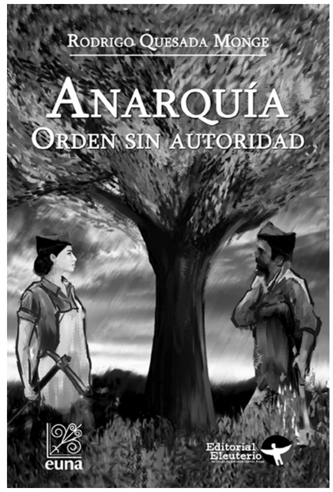
Rebeldías
pensamiento y actualidad por un mundo libre

https://revistarebeldias.wordpress.com
revista.rebeldias@gmail.com

RESEÑAS

...





Rodrigo Quesada Monge,

Anarquía: orden sin autoridad

San José de Costa Rica-Santiago
Editorial Universidad Nacional-Editorial Eleuterio, 2015, 448 págs.

"El más grande, es más, el único delito contra el Estado, es la anarquía"
Hegel

"La anarquía es la máxima expresión del orden"
Proudhon

Los epígrafes que abren este texto, bien podría ser la síntesis más sencilla y compleja del problema que plantea el libro que comentaré del historiador costarricense Rodrigo Quesada Monge. Hegel y Proudhon son dos antípodas del pensamiento moderno occidental del siglo XIX, si bien compartían el mismo espíritu movilizador de la ciencia y el cuestionamiento del mundo, dirigían su energía hacia modelos de sociedad totalmente contrapuestos. El filósofo alemán ponía el acento en el Estado como máxima forma de organización del espíritu humano, mientras que el economista francés veía en este solo una época infantil de la evolución humana.

El problema de fondo entre estos dos extremos, es el orden, ósea la forma y textura en que las sociedades humanas se mantienen unidas. Y hacemos énfasis, en la sociedad, precisamente porque estamos existencialmente convencidos que necesitamos de otras personas para vivir y desarrollarnos plenamente. Con este horizonte, lo importante es plantear que tipo de orden queremos, deseamos y estamos dispuestos a construir, con el fin de que cada una de las personas y seres vivientes que formen parte de él, tengan a su disposición, todas las herramientas necesarias para su pleno desenvolvimiento.

Estas palabras, bien puede ser una definición amplia y heterodoxa de anarquía, que es el horizonte por el que miles de personas se han organizado en todo el planeta de forma consciente desde hace casi 200 años. Desde un punto de vista filosófico, esta dimensión afirmativa, implica necesariamente un conjunto de acciones conscientes que hagan de este horizonte una posibilidad real que se abre camino frente a muchas otras. En este sentido, la anarquía es siempre

una opción, que depende de muchas circunstancias, tanto de posibilidades históricas como de voluntades colectivas, que se comprometen con su institución, ósea con la capacidad de que funcione como organización práctica de la vida social.

El principal mérito, que a mi juicio presenta el libro que comentamos, es precisamente interiorizar y poner en contexto este tipo de orden social que se entiende como anarquía. Estas dos operaciones no son sencillas de equilibrar y llevar a cabo en un texto, por lo que intentaré exponerlas de acuerdo a lo que mi lectura, una posible entre muchas otras, ha podido clarificar de la intención pedagógica del autor.

He puesto énfasis en la tarea de interiorización, ya que me parece que esta es una acción humana sumamente importante, que muchas veces pasa desapercibida. Ésta, según mi compresión, tiene como objetivo principal racionalizar y poner en común una gran cantidad de información, experiencia y valores, que se entremezclan en un conjunto dinámico de elementos que son explicitados a través de la escritura. En este sentido, lograr una síntesis de la idea anarquista, como la expone el autor, no es solo una tarea de lectura y comentario bibliográfico, sino que va mucho más allá, ya que le presenta a quien lee, su propia interpretación del tema desde un lugar de simpatía y crítica, en un sentido pedagógico.

Esta pedagogía del texto, está tanto en la estructura el texto, como en la narración misma de este. En términos formales, Quesada divide su exposición en dos grandes partes, el legado ético compuesto de diecisiete capítulos cortos que trabajan a profundidad los temas seleccionados por el autor, tales como la libertad, el Estado, la religión, la familia, mujer, arte, guerra, comida, amor, trabajo, tiempo libre, tecnología, política, terrorismo, propiedad privada, educación y sexualidad.

Cada uno de estos temas es expuesto por el autor desde dos matrices principales, la exposición de lo que algunos actores y actrices del anarquismo, han propuesto con respecto a cada aspecto, así como la interpretación crítica de lo que Quesada considera sus aportes y restricciones. Esta metodología de trabajo es para mí muy valiosa, ya que permite conjuntar tanto la teoría como la práctica del anarquismo, desde una apuesta comprometida con lo que se está transmitiendo. En este sentido, la lectura del texto es en sí mismo una interpretación del autor, que deja entrever explícitamente su opinión, pero con el mérito de no cerrar la exposición a una versión única del planteamiento.

El otro aporte de esta metodología es que existe una continuidad lógica y constructiva entre los temas trabajados. De esta manera, cada uno de los diecisiete capítulos desarrolla reflexiones que se van encadenando entre si y construyendo un sentido que permite que la persona que lee pueda llevar un hilo conductor del mismo. Esta forma de escritura, pone su acento en la interpretación y exposición de los temas, por lo que el seguimiento de los detalles de cada uno de los planteamientos se puede seguir, a partir de la recomendación bibliográfica inserta en notas al pie. Vale la pena decir que este complemento bibliográfico es en sí mismo monumental, pero sin ser pesado y restrictivo, por lo que la persona lectora se va a encontrar con una impresionante biblioteca ácrata publicada en muchos idiomas y lugares diferentes.

El segundo mérito del texto es que logra contextualizar de forma bastante completa los momentos álgidos de la historia del anarquismo como movimiento organizado. Esto se desarrolla en la segunda parte del texto compuesto por ocho capítulos: héroes y mártires del anarquismo, la Comuna de París, la revolución mexicana, la revolución bolchevique, la revolución española, el movimiento antiglobalización en Seattle, el anarquismo en América Latina y Costa Rica. Esta selección pone énfasis en aquellos momentos donde el anarquismo tuvo una presencia considerable y está organizado en sentido cronológico.

Esta segunda parte es menos extensa y novedosa en términos temáticos, ya que trabaja con momentos bastante más conocidos y trabajados por la historiografía anarquista. Dicho esto, creo que el autor si aporta una metodología bastante importante, ya que rompe con la visión positivista y lineal de la historia, tan acostumbrada a narrar en términos de episodios y grandes personajes. Esto es algo que la misma historiografía del anarquismo, compuesta tanto por

simpatizantes, militantes y detractores, ha repetido de forma consciente o inconsciente.

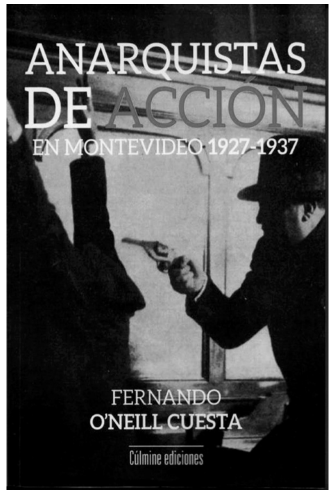
Es normal encontrar que casi todas las antologías históricas del anarquismo, se han escrito a partir de resaltar una especie de genealogía lineal entre, los maestros fundadores, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Emma Goldman, Louise Michel, las corrientes internas del anarquismo, colectivismo, mutualismo, comunismo y sindicalismo, así como de los momentos insurreccionales de mayor alcance, Rusia, España, México y Argentina. El problema de esta lectura, es que restringe al anarquismo a epicentros muy concretos — en su mayoría situados en Europa occidental — además de que reproduce una vivencia de la historia como episodios que empiezan y terminan en fechas concretas.

Afortunadamente, esta corriente lineal de la historia tiene ya importante fisuras, elaboradas principalmente por historiadores ubicados en el llamado "tercer mundo", que han puesto en común, muchas organizaciones y procesos revolucionarios poco conocidos hasta el momento. Comunas anarquistas en Corea, Japón y China, milicias campesinas y proletarias en el Este de Europa, anarcosindicalismo en el Caribe y Centroamérica, pedagogía libertaria en el Oriente medio, y sindicalismo revolucionario en África, por citar solo algunos.

En este sentido, el hecho de que Quesada ponga de manifiesto su lugar de enunciación geográfico (Costa Rica), es en sí mismo un mérito, ya que permite contribuir a una historiografía del anarquismo de desarrollos múltiples y diversos. Aunque parezca algo elemental, a mi juicio no es algo menor, recordar siempre que el movimiento ácrata es y ha sido siempre una pluralidad de voces que han convocado a multitudes de muchos lugares a la vez, y que si bien se pueden rastrear algunos espacios más amplios que otros, es tiempo de que incorporemos de forma explícita y consiente la dialéctica misma del anarquismo, al estudio del mismo.

Por último, no me queda más que celebrar y recomendar el estudio de "Anarquía: orden sin autoridad", como un texto de formación imprescindible, para toda persona que quiera una primera probada de lo que ha sido el movimiento libertario. Asimismo, su lectura no se restringe a miradas primerizas, sino que también es una herramienta potente para el debate de aquellas personas practicantes de la Idea.

José Julián Llaguno Thomas
Universidad de Costa Rica



Fernando O'Neill Cuesta

Anarquistas de Acción en Montevideo, 1927-1937.

Ituzaingó, Argentina
Cúlmine Ediciones, 2017, 303 págs.

"Anarquistas de Acción en Montevideo, 1927-1937", un título corto y sencillo, aunque bastante sugerente. ¿Acaso no todos los anarquistas han sido hombres y mujeres de acción? En principio, podríamos decir que casi todos. Sin embargo, la aclaración "anarquistas de acción" no está de más, ya que remite al tema particular que se aborda en libro. La violencia revolucionaria desplegada por un grupo de anarquistas en la capital uruguaya, entre las décadas de 1920 y 1930. Una corriente partidaria de la acción directa, convencida de que a la violencia de los de arriba se le debe responder con la violencia de los de abajo y que "por esta causa valía darlo todo", aún la propia vida.

El relato de los hechos y episodios protagonizados por los "anarquistas de acción" tanto locales cuanto extranjeros, comienza en enero de 1927 con una medida de represalia gremial, el atentado contra la panadería "Estrella del Norte" y culmina en marzo de 1937, con la deportación desde Uruguay de los anarquistas Miguel A. Roscigna, Enrique F. Malvicini, José M. Paz y Alcides López hacia su país de origen, Argentina -para ser luego detenidos, muertos y "desaparecidos" por la policía, en lo que Osvaldo Bayer reputa como el primer episodio de "terrorismo de Estado". En ese relato, en el que abunda el detalle, emergen las aventuras y tragedias vividas por esos hombres anónimos -no son las grandes figuras del anarquismo argentino, un Wilckens o un Di Giovanni-, que en cada acto de expropiación a la burguesía, de ajusticiamiento y ejecución a los verdugos, de enfrentamiento a la patronal y a los rompehuelgas y de solidaridad a los compañeros detenidos o perseguidos, demostraron una admirable convicción y entrega y afianzaron el anarquismo local, al tiempo en que en otras latitudes del continente, declinaba su influencia a causa de la represión, la cooptación y el avance de otras ideologías en el mundo obrero.

En este sentido, la periodización escogida (1927-1937), resulta significativa en la medida en que permite matizar y problematizar el planteamiento común existente en la historiografía del movimiento anarquista latinoamericano según el cual, este habría atravesado *como un todo* un momento de decadencia parcial hacia 1910 y ya definitiva en la década de 1930.

La pormenorizada reconstrucción de cada uno

de esos episodios, que constituyen en la estructura del libro quince capítulos separados, se nutre de varias fuentes: crónicas periodísticas y expedientes judiciales, junto a los valiosos testimonios de los activistas ácratas con los que Fernando O'Neill compartió la prisión de la calle Miguelete y Punta Carretas.

Los avatares de la vida en su pueblo natal -Mercedes, Uruguay- llevaron al autor a la cárcel, y fue allí donde conoció a siete libertarios "de acción", actores principales de las historias que poco a poco le fueron relatando y que O'Neill, algunos años después luego de una importante investigación documental que le tomó tres años, se encargó de ponerlas a salvo de la condena más dura de todas, el olvido. Dicha tarea, no estaba para nada clara en ese entonces; en el capítulo donde O'Neill comenta acerca de la "Circunstancia de mi relación con algunos protagonistas" (así se llama el apartado) se lamenta por no haber sido más "riguroso" y tomar nota de los testimonios o indagar en algunas cuestiones que los testimoniantes, por pudor, decidieron callar.

Además del pasado y la empresa que le legaron, esos anarquistas dieron al escritor, un presente y un futuro: mientras le relataban los episodios que los habían depositado en prisión, ampliaron -en sus propias palabras- su clasemediero "universo ideológico, pobre y limitado", transmitiéndoles los valores éticos y morales del anarquismo e impulsándolo a identificarse con sus ideas. De hecho, una vez que O'Neill recuperó la libertad en 1952 comenzó a militar, participando en la fundación de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU) en 1956.

En este sentido, resulta interesante la intervención y la importante contribución realizada en el campo de los estudios históricos por parte de algunos militantes que, sin ser historiadores profesionales, se preocuparon por reconstruir el pasado, "su" pasado, tomando los recaudos metodológicos pertinentes -cuestión sobre la que el propio O'Neill advierte en sus "Observaciones sobre el método de trabajo aplicado" y en el "Epílogo". De hecho, el libro, lejos de ser un trabajo "ideologizado" y tendencioso, en el que el autor no logra distanciarse de su objeto de estudio, presenta opiniones y cuestionamientos de este hacia aquellas acciones consideradas excesivas e injustificadas. La empatía e identificación política de O'Neill no son obstáculos a la hora de criticar y juzgar a los que fueron sus amigos de prisión y compañeros de ideas.

Por su estructura y contenido, "Anarquistas de Acción..." puede ser pensado como un material de gran importancia para avanzar sobre un tema poco explorado, más allá de los famosos "Severino Di Giovanni: el idealista de la violencia" (1970) y "Los anarquistas expropiadores" (1975) de Osvaldo Bayer, ubicados geográficamente del otro lado del Río de la Plata. Cada uno de los episodios narrados en los capítulos, constituyen en sí mismos potenciales proyectos de venideras investigaciones, que quizás puedan ampliar o rectificar la versión reconstruida por O'Neill; y hasta tal vez, ir más allá del epifenómeno de la violencia y poner, por ejemplo, en diálogo a la corriente partidaria de ella con su contexto y con otras formas de concebir el anarquismo y la lucha social -el anarcosindicalismo, el comunismo anárquico, etc.- desarrolladas en paralelo.

El propio Bayer, ha ponderado con su prosa y sus elogios el trabajo de O'Neill, prologando su edición de 1993 y la actual de 2017 -ambos prólogos, además de un tercero anterior escrito por el autor, aparecen en esta última versión. Al respecto, cabe señalar que el texto original había sido publicado en 1993 por la editorial uruguaya vinculada a la FAU, Recortes, agotándose rápidamente los escasos 300 números impresos. El Grupo Cúlmine Ediciones se dio a la tarea de buscar incansablemente alguna de esas copias -hasta finalmente hallarla-, transcribir y reimprimir el libro, respetando cuidadosamente el contenido original de su primera edición.

Así, el inmenso emprendimiento editorial es asimilable al cometido del autor de la obra: rescatar de bibliotecas perdidas, en un caso, y de la memoria de los protagonistas, en el otro, la experiencia de esos anarquistas, que con sus manos llenas de pólvora, intentaron derrumbar los muros de un mundo también violento, basado en la explotación y en la opresión, y poner los cimientos y los ladrillos de uno más justo y mejor.

Ivanna Margarucci
UBA-CeDInCI/UNSAM, CONICET

ÚLTIMAS PUBLICACIONES

...





Julián Vadillo

Por el pan, la tierra y la libertad. El anarquismo en la revolución rusa

Guadalajara, Volapük Ediciones, 2017, 332 págs.

2017 ha sido un año plagado de efemérides. Una de ella ha sido el centenario de la Revolución rusa, sin duda uno de los acontecimientos políticos más determinantes para el devenir de la historia contemporánea europea y mundial. Al calor de esta fecha conmemorativa, han salido de imprenta un buen puñado de publicaciones sobre dicha revolución, revisando sus orígenes, posibles aciertos, preclaros errores, etc. En España, y en el ámbito de la producción editorial afín al movimiento libertario, que cada vez cobra más fuerza, *Por el pan, la tierra y la libertad. El anarquismo en la revolución rusa*, de Julián Vadillo, quizá haya sido uno de los títulos más destacados en relación al tema.

Un libro destacado, decimos, al que se le puede augurar un largo recorrido por varios motivos. El primero puede ser el estilo, ciertamente divulgativo, de la obra en su conjunto. Y es que el lector puede hacer un instructivo recorrido, en poco más de trescientas páginas, por la historia del anarquismo ruso, desde su formación en la segunda mitad del siglo XIX hasta su ocaso tras la consolidación de la dictadura bolchevique. Dicho esto, y a poco que leamos el apartado dedicado a las fuentes y la bibliografía, nos daremos cuenta de que el relato histórico elaborado por el autor es riguroso, metódico y honesto, lo que redunda en beneficio del lector. Es precisamente esa rigurosidad de la que hablamos la que nos permite sumergirnos, sin lastres invisibles, en los interesantes debates estratégicos que a lo largo de todo su desarrollo mantuvieron las distintas corrientes del anarquismo ruso. Debates sobre el modelo organizativo, las distintas concepciones de la acción directa o el papel de los anarquistas ante la Gran Guerra que, al cabo, resultan fundamentales para entender la diversidad de prácticas de intervención política puestas en juego por la amalgama de colectivos y organizaciones anarquistas de la Rusia presoviética.

Por otro lado, el libro, estructurado en ocho capítulos, repasa el papel del movimiento libertario en las episódicas jornadas revolucionarias de 1917, dedicando dos capítulos a *la epopeya majnovista* y la insurrección de Kronstadt de 1921, cuyo aplastamiento sirve como enlace para el último capítulo, dedicado en parte a la cuestión plataformista.

Finalmente, otro par de aciertos en la composición de la obra, acaba por hacerla más interesante y útil. El primero es el capítulo inaugural, dedicado a la influencia de Bakunin y Kropotkin en los inicios del movimiento obrero internacional de raíz antiautoritaria. El segundo, y en un plano más editorial, es la inclusión de un índice onomástico que favorece que la obra sea utilizada como texto de referencia para posteriores investigaciones sobre el tema o temas colaterales.

Nos encontramos, pues, ante un libro completo, de lectura más que recomendable y, todo hay que decirlo, magníficamente editado por un sello, Volapük, que suma con este libro una perla más a su atractivo catálogo.

Juan Cruz López
Fundación Anselmo Lorenzo-CNT



Manuel Lagos

El anarquismo y la emancipación de la mujer en Chile (1890-1927)

Santiago, Centro de Estudios Sociales Lombardozzi, 2017, 436 págs.

Desde 1985 hasta el día de hoy, es decir, en el transcurso de 32 años, la producción historiográfica sobre el anarquismo en Chile ha crecido considerablemente en diversos formatos: tesis, seminarios de grado, libros, artículos en revistas de Historia y Ciencias Sociales, folletos, entre otros. Y si bien es necesario señalar, que dicha producción no se asemeja a la española -por poner un ejemplo "paradigmático"-, podemos sostener que desde los ochentas al día de hoy, ésta ha ido *in crescendo* y el abanico de investigaciones se ha ido ampliando también de forma considerable.

Para el caso español, los estudios pioneros de Martha Ackelsberg y Mary Nash sobre la organización Mujeres Libres abrieron una línea de investigación que aborda la relación entre anarquismo/género la cual no ha cesado de crecer y se ha constituido en un referente en Sudamérica, al igual que los estudios de Laura Fernández Cordero, Mabel Bellucci, Cristina Camusso, Dora Barrancos, Cristina Guzzo, Nadia Ledesma Prietto, entre otros y otras, que en (y desde) Argentina han abierto —de igual forma- el camino en el estudio sobre las tempranas relaciones entre anarquismo y mujeres, y en particular sobre el anarcofeminismo, como corriente al interior de éste.

En Chile, los estudios que revelan la relación entre género/anarquismo han sido más bien escasos con la excepción de la compilación de Adriana Palomera y Alejandra Pinto (2006) y los acercamientos de E. Hutchinson (2001) y Sergio Grez (2007), que sin duda han marcado hitos en la historiografía referida al anarquismo y las mujeres. Estudios que viene a complementar Manuel Lagos con su nueva investigación titulada "El anarquismo y la emancipación de la mujer en Chile, 1890-1927", la cual se enmarca, desde el punto de vista metodológico, en la historia social y cultural con una perspectiva de género, estableciendo, además, un vínculo con las luchas actuales. Así lo explicita el autor en las páginas introductorias: "La presente investigación pretende profundizar aquellos aportes inconclusos y esporádicos, absorbiendo señales presentes en el ambiente que hoy afrontamos, en el cual arremete con fuerza el tema de la igualdad de géneros (e incluso la superación de los mismos), pero en el que a la vez la violencia hacia éstas parece mostrar también su peor cara" (pp.20-21).

Para Lagos, el anarquismo -como sistema abierto de ideas- contribuyó en la puesta en marcha de una reforma sexual en la transición del siglo XIX al XX en Chile que benefició especialmente a las mujeres. De ahí, que la tesis que articula su investigación es de suma importancia para los estudios de género venideros, ya que sostiene —y lo demuestra desde el punto de vista empírico a través de una revisión exhaustiva de indistintas fuentes documentales- que el "anarquismo pasó a convertirse en un elemento trascendente en el ámbito de la emancipación de la mujer, incidiendo a través de diversas herramientas culturales y espacios de sociabilidad, a la generación de un discurso propiamente feminista, y de ribetes específicos anarquistas, ello, sobre todo durante los dos primeros decenios del siglo XX (p.16).

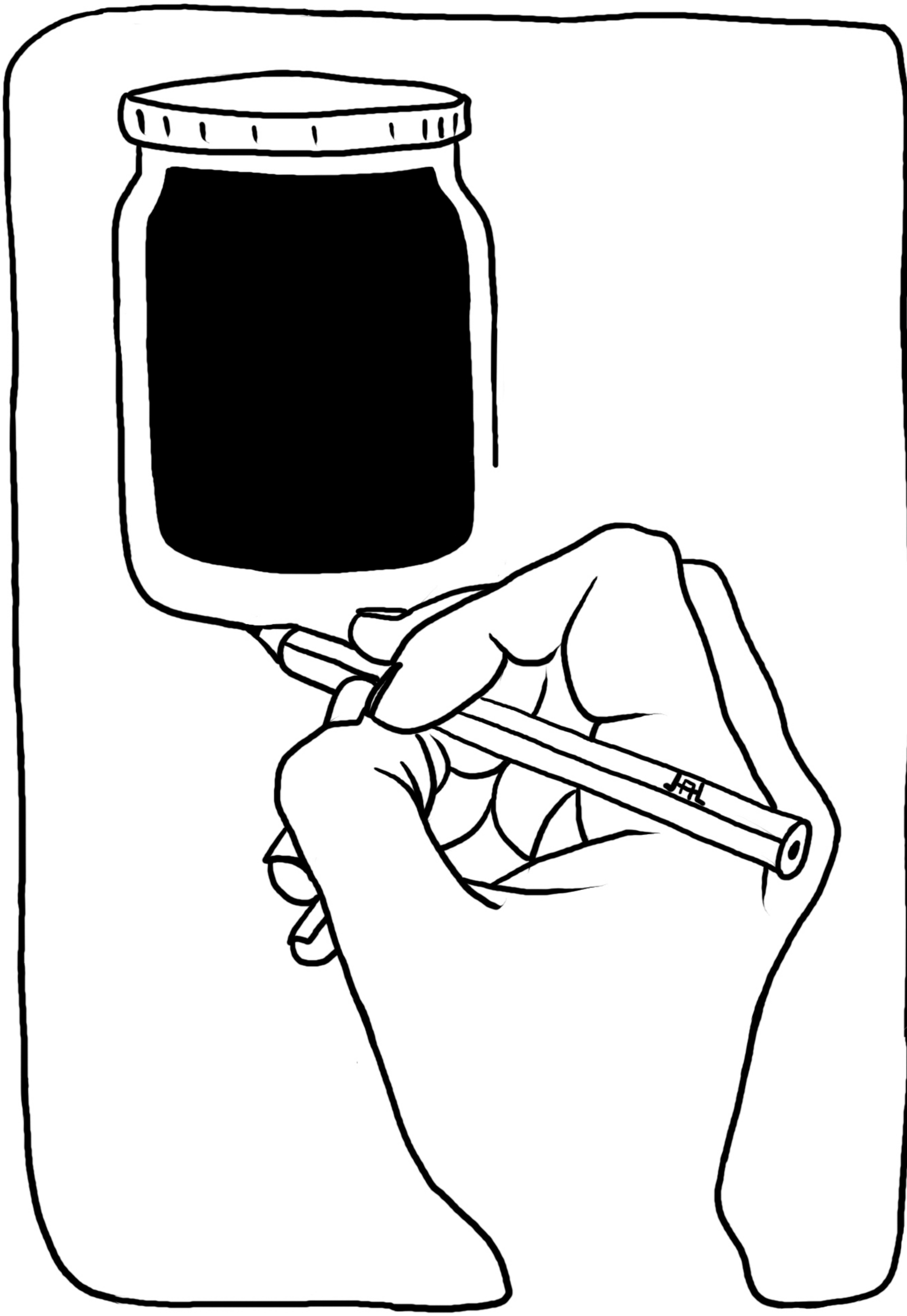
Asimismo, su investigación considera la diversificación de las posturas feministas hacia fines de

los años '20, del siglo XX, esbozando las relaciones entre comunismo y mujeres; y entre éstas y las nacientes clases medias representadas principalmente en el Partido Cívico Femenino y la Unión Femenina de Chile, antecedentes directos del Movimiento Pro Emancipación de la Mujer Chilena (MEMCh).

En síntesis, Manuel Lagos lleva a cabo una reconstrucción histórica pormenorizada de las más emblemáticas organizaciones anarquistas y de sus luchas en pro de la emancipación de las mujeres en Chile, así como de sus principales aciertos y dificultades… Esa es su virtud en el contexto de las luchas de género (y de la diversidad y disidencia sexual) en la actualidad.

Para finalizar sólo quiero señalar que el nuevo libro que Manuel Lagos pone en circulación, al igual que todas sus investigaciones historiográficas precedentes, se caracteriza por demostrar con sólidas bases documentales sus sugerentes planteamientos (fruto del trabajo investigativo de varios años), lo cual es dable destacar.

Eduardo Godoy Sepúlveda
Grupo Coordinador La Brecha





Revista Anarquista de Historia y Ciencias Sociales La Brecha

1° semestre del 2017, región chilena. revistalabrecha@riseup.net

SARTAÑA

Impreso en Talleres Gráficos Sartaña

talleres.sartana@gmail.com



"Las prácticas anarquistas ambicionaban trastocar el antiguo régimen psicológico, político y cultural del dominio, no sólo porque ese modo de gobernar a los hombres resultaba ser coercitivo y desigualitario, sino también porque los forzaba a volverse muñones de sí mismos, personas incapaces de autodignificarse."

- Christian Ferrer -
Cabezas De Tormenta. Ensayos Sobre Lo Ingobernable.
Buenos Aires, Utopía Libertaria-libros De Anarres, 2004, P.19.